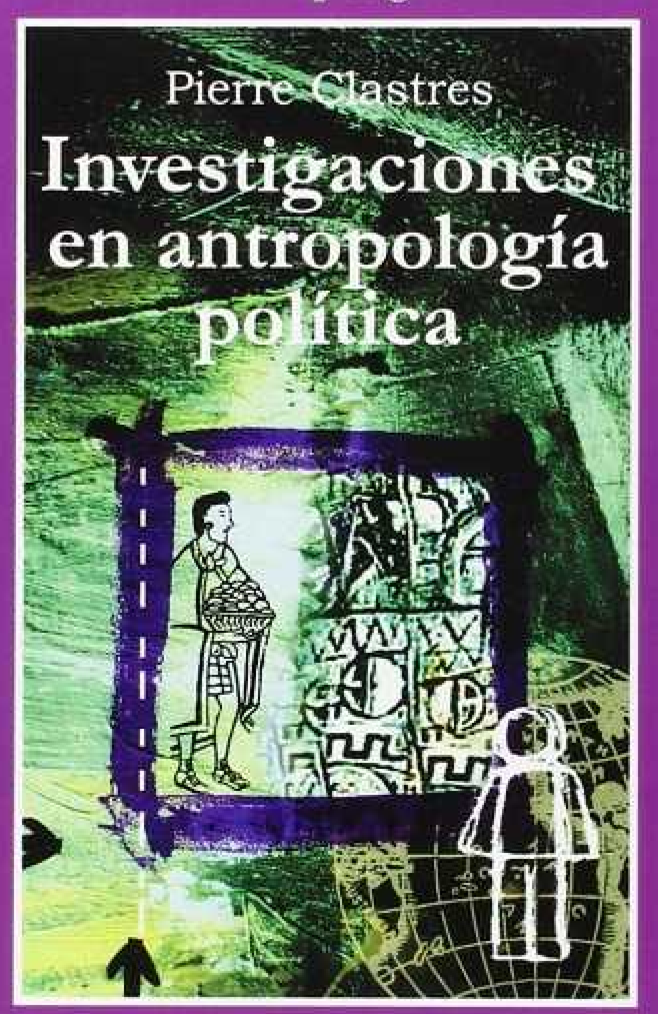
Antropología



gedisa
editorial

INVESTIGACIONES EN ANTROPOLOGIA POLITICA

por

Pierre Clastres

gedisa

Título del original francés:
Recherches d'anthropologie politique
© Éditions du Seuil, París, 1980

Director de la *Serie Mediaciones*
Enrique Lynch

Traducción: Estela Ocampo

Cubierta: Torres Agüero

1.ª edición en Barcelona, mayo de 1981

CREATIVE COMMONS

© by GEDISA
Muntaner, 460, entlo. 1.ª
Tel. 201 60 00
Barcelona

ISBN: 84-7432-118-2

Depósito Legal: B. 13692-1981

Impreso en Gráficas Diamante
Zamora, 83 - Barcelona - 18

Impreso en España

Printed in Spain

INDICE

1
El último círculo*

* Aparecido en la revista *Les Temps Modernes,* n.º 298, mayo 1971, pág. 1917-1940.

Adiós viajes,
Adiós Salvajes...

C. LÉVI-STRAUSS

«¡Escucha! ¡Es el rápido!»

La selva aún no permite divisar el río, pero el rumor de las aguas que golpean los peñascos se deja oír claramente. Quince o veinte minutos de marcha y alcanzaremos la piragua. No es demasiado temprano. Un poco más y terminaría mis brincos como el otro, a ras de la tierra, la nariz sobre el barro, arrastrándome sobre el humus que el sol no seca jamás. Aunque, de todas maneras, hacer el Molloy en la Amazonia no es poca cosa.

Hace cerca de dos meses que recorro junto a Jacques Lizot el extremo sur de Venezuela, territorio de los indios Yanomami, donde se los conoce con el nombre de Waika. Su país es la última región inexplorada («inexplotada») de América del Sur. *Cul-de-sac* del territorio venezolano y del brasileño, esta parte de la Amazonia opone, hasta el presente, una serie de obstáculos naturales a su penetración: selva ininterrumpida, ríos que dejan de ser navegables cuando uno se aproxima a sus fuentes, aislamiento, enfermedades, paludismo. Todo esto es poco atrayente para los colonizadores, pero

muy favorable para los Yanomami que son la última sociedad primitiva libre en América del Sur y sin duda también en el mundo. Políticos, empresarios y financistas dejan, como los Conquistadores de hace cuatro siglos, volar la imaginación y creen adivinar en este Sur desconocido un nuevo y fabuloso El Dorado en el que se encontrará de todo: petróleo, diamantes, minerales raros, etc. Mientras tanto los Yanomami siguen siendo los dueños absolutos de su territorio. Actualmente muchos de ellos no han visto jamás a los Blancos, como se decía antes, y hace apenas veinte años casi todos ignoraban la existencia de los *Nabe*. Un regalo increíble para un etnólogo. Lizot estudia a estos indios, ha pasado entre ellos dos años agitados, habla muy bien su lengua e inicia ahora una nueva estancia. Yo lo acompañaré durante algunos meses.

Pasamos la primera quincena de diciembre haciendo nuestras compras en Caracas: un motor para la piragua, un fusil, comida, objetos para intercambiar con los indígenas, como machetes, hachas, kilómetros de hilo de pesca de nylon, millares de anzuelos de todas las medidas, cajones de cerillas, decenas de bobinas de hilo de coser (utilizado para atar las plumas a la flecha), bella tela roja para que los hombres confeccionen sus taparrabos. De París trajimos una docena de kilos de finas perlas negras, blancas, rojas y azules. Como yo me sorprendiera de las cantidades, Lizot comenta brevemente: «Ya verás. Todo esto desaparecerá más rápido de lo que puedes imaginarte.» Efectivamente, los Yanomami son grandes consumidores y es necesario cumplir este requisito si se quiere ser no ya bien recibido sino simplemente ser recibido.

Un pequeño bimotor del ejército nos conduce. El piloto, a causa del peso, no quiere llevar toda nuestra carga; dejamos entonces la comida: dependeremos de los indios. Cuatro horas más tarde, después de haber sobrevolado la región de las sabanas y el comienzo de la gran selva amazónica, aterrizamos mil doscientos kilómetros al sur, en la pista de la misión salesiana establecida desde hace diez años en la confluencia del Ocamo y el Orinoco. Nos detenemos un momento, el tiempo justo para saludar al misionero, un italiano gordo, jovial y simpático que luce una barba de profeta; cargamos la piragua en la que ya hemos colocado el motor y partimos. Cuatro horas de piragua río arriba.

¿Hay que felicitar al Orinoco? Se lo merece. Incluso cerca de su nacimiento no es joven sino que parece un viejo río sin impaciencias, que distribuye su fuerza de meandro en meandro. A miles de kilómetros de su delta todavía es muy ancho. Si no fuera por el ruido del motor y el crepitar del agua bajo la quilla nos creeríamos

inmóviles. No hay paisaje, todo es similar, cada lugar del espacio es idéntico al siguiente: el agua, el cielo y, sobre las dos orillas, las líneas infinitas de una selva planetaria... No tardaremos en ver todo esto desde el interior. Grandes pájaros blancos levantan vuelo de los árboles y revolotean estúpidamente delante de nosotros; finalmente comprenden que es necesario virar de borda y pasan atrás. De tiempo en tiempo algunas tortugas, un caimán, una gruesa raya venenosa confundida con el banco de arena... Poca cosa. Los animales salen por la noche.

Crepúsculo. De la inmensidad vegetal emergen colinas plantadas como pirámides. Los indios no las suben jamás: allí reside una nube de espíritus hostiles. Pasamos la desembocadura del Mavaca, afluente de la orilla izquierda. Algunos cientos de metros más. Una figura corre por la alta ribera agitando una antorcha y coge la amarra que le lanzamos: hemos llegado a Mavaca, aldea de los Bichaansiteri. Lizot construyó allí su casa, muy cerca de su *chabuno* (casa colectiva). Hay cordialidad en el reencuentro entre el etnólogo y los salvajes; los Indios están visiblemente contentos de volver a verlo (él es, en verdad, un Blanco muy generoso). Inmediatamente resuelve una cuestión: yo soy el hermano mayor... En la noche ya se oyen los cantos de los chamanes.

No teníamos remolcador. Al alba del día siguiente, partida para una visita a los Patanawateri. Es bastante lejos: primero media jornada de navegación río arriba, luego una jornada completa de marcha a velocidad indígena. ¿Para qué esta expedición? La madre de un joven compañero de equipo de Lizot es oriunda de ese grupo, aunque se casó en otro. Desde hace varias semanas se encuentra visitando sus parientes y su hijo quiere verla. (En realidad ese deseo filial encubre otro muy diferente. Ya volveremos sobre esto.) La cosa se complica un poco porque el grupo del hijo (o del padre) y el grupo natal de la madre son enemigos encarnizados. Por lo tanto, el joven, que tiene edad para ser un buen guerrero, corre el riesgo de hacerse flechar sin más si se presenta por allí. Pero el jefe Patanawateri, tío materno del joven ha hecho saber a los guerreros: «¡Pobre del que toque al hijo de mi hermana!». Resumiendo: que podemos ir.

Hacia allá vamos, y no es un viaje de placer. Toda la zona sur del Orinoco es particularmente cenagosa: fondos inundados en los que uno se hunde hasta el vientre con los pies enredados en las raíces, en un esfuerzo por arrancarse de la succión del barro inten-

tando seguir el ritmo de los demás que se ríen a carcajadas viendo a un *Nabe* en dificultades. Imaginas lo que sería toda una vida furtiva en el agua (las grandes serpientes venenosas) y siempre avanzar en la misma selva, virgen de cielo y de sol. ¿Es la Amazonia el último paraíso? Depende para quién. Yo la considero más bien infernal y más vale no hablar de ello.

Bivac al anochecer en un campamento provisorio que cae a pico. Colgamos las hamacas, encendemos el fuego y comemos lo que tenemos, sobre todo plátanos cocidos en las cenizas. Cada uno vigila a su vecino para que no saque ninguna ventaja. Nuestro guía, un hombre de edad mediana, tiene un apetito increíble. Con gusto se apoderaría de mi ración, pero tendrá que esperar.

Al día siguiente, hacia el mediodía, baño rápido en un arroyo. Es la etiqueta, ya que el *chabuno* no está lejos y conviene presentarse limpios. No tardamos en penetrar en los grandes vergeles en los que crecen centenares de plátanos. Nuestros dos jóvenes se pintan el rostro con *urucú*. Unos pasos más adelante se encuentra la masa del gran tejado circular. Rápidamente nos dirigimos hacia el sector ocupado por las tías maternas de nuestro amigo Hebewe. Una sorpresa: no hay un solo hombre, exceptuando tres o cuatro viejos. Es un *chabuno* enorme que cobija por lo menos a ciento cincuenta personas. Un grupo numeroso de niños juega en la plaza central, unos perros esqueléticos ladran débilmente. La madre y las tías de Hebewe, sentadas sobre sus talones, comienzan una larga letanía de recriminaciones contra su hijo y sobrino. La madre no lo encuentra suficientemente solícito: «Hace mucho que te esperaba y tú no venías. ¡Qué desgracia tener un hijo así!». En cuanto a él, tendido en su hamaca, muestra la más absoluta indiferencia. Hecho esto se nos recibe, es decir, nos traen mucho puré de plátanos caliente que es muy bien venido. Por otra parte, durante los tres días que pasamos allí, la madre de Hebewe, una encantadora y fina dama salvaje, nos trajo comida a todas horas, en pequeñas cantidades cada vez: frutos de la selva, pequeños cangrejos y peces de las ciénagas, carne de tapir, etc. Los plátanos verdes cocidos en ceniza lo acompañan todo. Son unas vacaciones; comemos, nos quedamos echados en las hamacas, conversamos, nos echamos pedos. (Los Yanomami son verdaderos artistas en esto a causa de los plátanos, muy adecuados al efecto. En el silencio nocturno parecen disparos de fusil. En cuanto a los nuestros, sus decibelios apenas se dejan oír...) Hay peores suertes.

En realidad, la apacible lentitud de las cosas tiene mucho que ver con la ausencia de los hombres. Las mujeres son mucho más

reservadas y menos insolentes que sus esposos. Todos ellos se han ido a guerrear contra un grupo enemigo, los Hasubueteri. Una guerra Yanomami es un *raid* por sorpresa: se ataca al alba, cuando la gente todavía duerme, lanzando las flechas sobre los techados. Los heridos, y raramente alguno que otro muerto, lo son por azar, según caen las flechas. Entonces los atacantes huyen a toda carrera, porque los otros pasan inmediatamente al contraataque. De buena gana esperaríamos el regreso de los guerreros que, según Lizot, da lugar a una ceremonia muy impresionante. Pero no podemos quedarnos mucho tiempo de visita sin volvernos inoportunos y, además, nuestros compañeros están bastante ansiosos por partir. Ya han hecho lo que querían y no ven por qué prolongar la estancia. El día de nuestra llegada, Hebewe conversó largamente con su madre. Le preguntó por sus parientes para saber quiénes eran sus primos. Pero el muy bribón no buscaba enriquecer su saber genealógico sino conocer aquellos de quienes no era pariente, es decir, saber cuáles eran las jóvenes con las que podía acostarse. En efecto en su propio grupo, los Karohiteri, es pariente de casi todo el mundo, tiene prohibidas todas las mujeres. Por lo tanto, necesita buscarlas afuera y ese es el motivo principal de su viaje. Va a conseguirlo. A la caída de la noche sus propias tías le traen una joven de catorce o quince años. Los dos están en la misma hamaca, a mi lado. A juzgar por el trajín, los movimientos violentos que agitan la hamaca, los murmullos sofocados, la cosa no parece ir muy bien porque la joven no quiere. Luchan un buen rato y la joven consigue escaparse. Nosotros nos burlamos de Hebewe, pero él no ceja, ya que algunos minutos más tarde aparece una niña de doce o trece años de senos incipientes. Ella sí que quiere, y sus jugueteos duran toda la noche con una discreción extrema. El ha debido hacerle honor siete u ocho veces. Ella no tiene de qué quejarse.

Unos minutos antes de partir, distribución de los regalos. Todos los que quieren alguna cosa la consiguen, en la medida de nuestras posibilidades, y siempre a cambio de otra cosa: puntas de flechas, carcajs, plumas, adornos para las orejas, etc., o bien en una especie de crédito: «Dame hilo de pescar y cuando vuelvas te daré pescado.» Los Yanomami entre ellos jamás dan algo sin nada a cambio, por lo que conviene hacer lo mismo. Por otra parte, el intercambio de bienes no es solamente una transacción que, en principio, deja satisfechas a ambas partes, es también una obligación: rechazar una oferta de intercambio (cosa casi impensable) será interpretado como un acto de hostilidad, una violencia cuya respuesta última puede ser la guerra. «Yo soy un hombre muy generoso.

¿Y tú?», dice la gente cuando llegas a su tierra. «¿Tienes bastantes objetos en tu bolsa? Anda, coge estos plátanos.»

Retorno agotador, cumplido en una jornada. Los muchachos tienen miedo de encontrar a los guerreros mientras regresan y en tal caso no se sabe qué puede ocurrir. Uno de ellos insiste en cargar con la mochila de Lizot: «Camina delante con tu fusil. Si los guerreros nos atacan, tú nos defenderás». Por la tarde llegamos al río sin haber encontrado a nadie. Pero en el trayecto nos indicaron un claro estrecho. Allí, el año pasado, un guerrero, que había sido herido durante un ataque, había muerto cuando intentaba volver. Sus compañeros alzaron la pila funeraria para quemar el cuerpo y llevar las cenizas al *chabuno.*

Dos días de reposo en casa. Lo necesitábamos. Los Bichaansiteri constituyen un grupo bastante numeroso repartidos en dos *chabuno,* uno sobre la orilla derecha del Orinoco, el otro en frente. Entre los primeros se ha instalado una misión salesiana (hay tres en la región, todas a orillas del río) y con los segundos, de nuestro lado, una colonia de protestantes yanquis. No me sorprenden porque los he conocido en otros sitios: fanáticos, embrutecidos, medio analfabetos. Tanto mejor. Es un placer comprobar la amplitud del fracaso evangélico. (Los Salesianos no tienen mucho más éxito, pero los indios los soportan mejor.) El jefe y el chamán del grupo de la orilla derecha se quejan del Americano que predica sin cesar contra el uso de la droga, proclama que los *Hekura* (espíritus constantemente invocados por los brujos) no existen y que el jefe debería abandonar a dos de sus tres esposas. ¡Amén! «Este buen hombre comienza a molestarnos. Este año vamos a construir el *chabuno* mucho más lejos, para apartarnos de él.» Nosotros aprobamos calurosamente. Qué tormento debe ser para ese cretino de Arkansas oír todas las tardes a los chamanes embriagados de droga danzar y cantar en el *chabuno*... Le demuestra la existencia del diablo.

Tumulto, gritos, cabalgata en medio de la siesta. Todo el mundo está en la orilla, los hombres van armados con arcos y mazas, el jefe blande su hacha. ¿Qué ocurre? Un hombre del grupo de enfrente ha venido a llevarse a una mujer casada. Los partidarios del ofendido se apiñan en las piraguas, atraviesan el río y van a reclamar justicia a los otros. Y allí, durante por lo menos una hora, es una explosión de injurias, de vociferaciones histéricas, de acusaciones a los alaridos. Parecería que van a matarse y, sin embargo, el conjunto es más bien divertido. Los viejos de los dos campos,

en particular, son los verdaderos instigadores. Excitan a los hombres a batirse con un coraje y un furor aterradores. El marido engañado permanece inmóvil; apoyado en su maza desafía al otro a un combate singular. Pero el hombre y su amada se han escapado a la selva sin alboroto. En consecuencia no hay duelo. Poco a poco cesan los clamores y todos vuelven a sus cabales. Había mucho de teatro, aunque la sinceridad de los actores no pueda ponerse en duda. Además, muchos hombres llevan en la parte superior de su cráneo rasurado grandes cicatrices como consecuencia de duelos semejantes. En cuanto al cornudo, recuperará a su mujer al cabo de unos días, cuando, cansada de hacer el amor y ayunar, vuelva al domicilio conyugal. Entonces recibirá un buen correctivo, de eso puede estar segura. Los Yanomami no siempre son tiernos con sus esposas.

Sin alcanzar la potencia del Orinoco, el Ocamo es un gran río. El paisaje es siempre fastidioso, la selva continúa, pero la navegación se hace menos monótona: hay que estar atento a los bancos de arena, a las rocas a flor de agua, a los árboles enormes que barren su curso. Nos dirigimos hacia el Alto Ocamo, territorio de los Shiitari como los llaman los Yanomami del sur. Tres indios nos acompañan, entre ellos Hebewe y el jefe de los Bichaansiteri de la orilla derecha. Al momento de la partida se presenta vestido de pies a cabeza, camisa con faldones que le llegan hasta las pantorrillas, pantalones y, lo más sorprendente de todo, zapatillas de baloncesto. Habitualmente está desnudo, como casi todo el mundo, con el pene atado por el prepucio a un cordelito que lleva anudado alrededor de la cintura. Se explica: «Los Shiitari son grandes brujos. Seguramente dispondrán encantamientos en todos los caminos. Con esto me protejo los pies.» Quiso venir con nosotros porque allí abajo reside su hermano mayor, al que hace por lo menos veinte años que no ve. En cuanto a nosotros, queremos visitar grupos nuevos y comerciar con ellos. Como el viaje se hace íntegramente por agua podemos traer muchos objetos, sin límite de peso, al contrario de cuando caminamos.

La topografía ha cambiado poco a poco. Una cadena de colinas domina la orilla derecha y la selva cede su lugar a una suerte de sabana de vegetación dispersa. Distinguimos claramente una cascada que relumbra bajo los rayos del sol. Para el menú de la noche, un pato que Lizot ha matado durante el día. Yo exijo que sea asado y no hervido como de costumbre. Los indios con-

sienten de mal grado. Esperando que se cocine me aparto un poco. Me alejo unos doscientos metros y desemboco en un campamento provisional. Esta selva, para un Blanco que es consciente de la hostilidad de la naturaleza, es en realidad un hormigueo de vida humana secreta; está recorrida, surcada, habitada de un extremo al otro por los Yanomami. Es raro caminar durante una o dos horas sin encontrar alguna traza de su paso: campamentos de cazadores en expedición, grupos en plan de visita, bandas dedicadas a la recolección de frutos salvajes.

El pato ya está cocinado, y archicocinado. Lo comemos. Está bueno, aun sin sal. Pero hete aquí que diez minutos más tarde nuestros tres compañeros se ponen a gimotear: «¡Estamos enfermos! ¡Qué enfermos estamos! —¿Pero qué tenéis? —¡Nos habéis obligado a comer carne cruda!» Su mala fe es cínica, pero es gracioso ver a esos valientes restregarse la barriga y a punto de echarse a llorar. Disgustados por nuestras bromas deciden que, para curarse, es necesario comer un poco más. Uno se va a pescar, otro (que sabe disparar) coge un fusil e intenta localizar una perdiz salvaje que ha cantado en las proximidades... Se oye un disparo, la perdiz ha sido cazada. En cuanto al pescador, no tarda en volver con dos gruesas pirañas. En estas aguas abundan los peces carnívoros. Si la carne de la perdiz es deliciosa, esos pescados, por el contrario, no valen nada, lo cual no impide a los indios hervir todo al mismo tiempo en la marmita... Pronto lo único que queda del contenido es un montón de huesos y espinas.

Al día siguiente cruzamos cuatro piraguas. Los Yanomami descienden por el río para comerciar con los grupos de río abajo. Los barcos están repletos de droga. Todos los indios (al menos los hombres) son grandes consumidores de *ebena,* en especial los chamanes, que no sabrían operar sin administrarse (por inhalación) fuertes dosis. Pero el árbol que produce esos granos alucinógenos no crece en cualquier sitio de manera que algunos grupos, como los de la sierra Parima, casi no tienen. Por el contrario, los Shiitari, que ejercen casi un monopolio sobre la producción de droga, apenas si tienen necesidad de cultivar estos árboles que crecen naturalmente en las sabanas de su región. Recolectan mucho y por intercambios sucesivos de grupo en grupo la *ebena* llega por fin hasta quienes carecen de ella.

Nos detenemos unos instantes para conversar con los indios. Tres de ellos, dos jóvenes y un hombre maduro, cuando se enteran que vamos a visitarlos saltan a nuestra piragua y remontan el río con nosotros. Poco antes del mediodía llegamos a una pequeña

cala. Es el rápido de Arataporá. Según nuestros pasajeros el *Chabuno* todavía está lejos. Por lo tanto hay que descargar la piragua, cargar el equipaje quinientos metros río arriba y luego botar la piragua en las aguas espumosas. La corriente es fuerte, pero nosotros somos muchos. De todas maneras, el procedimiento requiere cerca de dos horas de esfuerzos. Descansamos un momento a la orilla de la cala. El sitio es bonito, la selva menos espesa deja libre una playa de arena fina de la que emergen gruesas rocas. Decenas de estrías, de más de dos centímetros de profundidad cubren su superficie: son pulidores. Aquí hay todo lo necesario para la fabricación de hachas de piedra pulida: la arena, el agua, la piedra. Pero no son los Yanomami quienes marcan así las rocas, pues no saben trabajar la piedra. Cada tanto encuentran en la selva o en la orilla de un río un hacha pulida, que suponen obra de los espíritus del cielo. La utilizan para aplastar los granos de *ebena* contra el fondo de una vasija. ¿Quiénes fueron esos pacientes pulidores? No se sabe. En todo caso, antiguos ocupantes del territorio actual de los Yanomami, probablemente desaparecidos desde hace siglos. Sólo subsisten, desparramadas por la región, las huellas de su labor.

Volvemos a cargar la piragua, partimos y quince minutos más tarde ...llegamos: el *chabuno* está en realidad muy cerca del rápido cuyo fragor todavía se deja oír. Los indios nos han mentido. Lo que querían era presentarse en casa con los Blancos en un barco a motor. Han dejado que nos ajetreemos durante dos horas cuando hubiéramos podido fácilmente terminar a pie. Ahora se hacen los importantes. Los habitantes (una cincuentena) llaman desde la orilla. Entre ellos hay un hombre de barbita, el hermano de nuestro compañero Bichaansiteri. Se reconocen inmediatamente. El mayor está muy excitado, se agita y habla mucho mientras nos conduce a su casa. En cuanto al menor no está menos feliz, pero no lo deja ver como conviene a un visitante. Extendido en su hamaca, una mano cubriendo la boca, una fingida expresión de descontento en el rostro, deja pasar un momento. Seguidamente, toma puré de plátanos y puede distenderse. Así son las reglas del saber vivir. Para celebrar el acontecimiento el hermano mayor organiza una sesión de droga y prepara la *ebena*. Algunos hombres han corrido bajo su tejadillo y reaparecen más o menos vestidos. Dos jóvenes robustos se han cubierto con largos vestidos: no están al corriente de la diferencia entre vestimenta masculina y femenina. Nuestros compañeros, más acostumbrados al comercio con los blancos, no se molestan en burlarse de estos patanes. (Es una manía imbécil de

los misioneros distribuir a los indios unos vestidos que no necesitan para nada, a diferencia de los utensilios metálicos, del hilo de pescar, etc., que les brindan innegables servicios facilitándoles su trabajo. Estos vestidos, convertidos rápidamente en unos trapos mugrientos, no son para sus nuevos propietarios más que puros bienes de prestigio.) La crítica va aún más lejos cuando nos ofrecen la comida: «¡Estas gentes son unos salvajes! ¡Sirven a sus invitados unos pescados sin limpiar!»

Aplastada, luego secada y mezclada con otra sustancia vegetal, la *ebena,* polvo fino y verde, está lista para ser consumida: se carga con ella un tubo de caña y luego, con una potente expiración, el que prepara la droga la introduce en los senos frontales del otro por la nariz. Todos los hombres se arrodillan formando un círculo. Estornudan, tosen, lagrimean, escupen, babean: la droga es buena, potente, tal como se deseaba; todo el mundo está contento. Buena puesta en marcha para una sesión chamánica. El hermano visitante, que ocupa en su grupo una posición de jefe, es también chamán de mediana categoría. En el escalón inferior, los pequeños chamanes cuidan de su familia o de los perros. Adquiridos a los Blancos hace poco, estos animales ocupan en la jerarquía de los seres un lugar próximo a los humanos: como la gente, cuando mueren son incinerados. Pero los indios tienen pocos cuidados con ellos: casi no los alimentan. Por fuerza, los perros tienen que ocuparse de la limpieza de desperdicios del *chabuno.*

Los chamanes considerados grandes sobrepasan a los otros en experiencia, *savoir-faire,* por el número de cantos que conocen y de espíritus que pueden invocar. Entre los Bichaansiteri hay uno de esta categoría. Oficia casi cotidianamente, aun cuando no haya nadie enfermo (a ello se debe que necesite gran cantidad de droga). Es que hay que proteger sin descanso a la comunidad de todos los males y espíritus destructivos que los chamanes de grupos enemigos movilizan contra ella. Su tarea consiste en enviar al exterior todas las enfermedades que pueden aniquilar a los otros. Según los indicios, un pueblo de fantasmas acecha el mundo de los hombres.

Los cantos, una repetición obsesiva de la misma línea melódica, permiten, sin embargo, ciertos efectos de voz: oscilan entre el gregoriano y la música *pop.* Agradables de oír, concuerdan exactamente con el movimiento lento de la danza, un vaivén con los brazos en cruz o alzados a lo largo de los tejadillos. Pobre del que ponga en duda la seriedad de estos ritos (después de todo, se trata de la vida y de la muerte). Y sin embargo, el chamán se detiene de tiempo en tiempo para decir a su mujer: «¡Lleva cuan-

to antes unos plátanos a nuestro pariente Untel! ¡Hemos olvidado de dárselos!» O bien, aproximándose a nosotros: «Oye Lizot, necesito con urgencia un poco de hilo de pescar.» Y, a continuación, retoma su oficio.

Remontamos un poco más el Ocamo para una partida de caza nocturna, lo que nos valió un encuentro inesperado. Un pequeño grupo Yanomami acaba de instalarse en la orilla del río, el *chabuno* todavía no está completamente terminado. Somos sus primeros Blancos, el exotismo está de nuestro lado. Para nosotros no se diferencian en nada de los otros, no hay la menor sorpresa. Todas las tribus poseen ahora instrumentos metálicos, aun aquellas con las que no se establecerá contacto antes de muchos años. De tal manera que entre los grupos de la orilla del Orinoco y los del interior las diferencias son poco marcadas: los primeros aparentan mendicidad (debida a la vestimenta andrajosa) pero no demasiado ya que la vida social y religiosa no ha sido afectada para nada (hasta el presente al menos) por las vanas tentativas de los misioneros. Sintetizando, no hay Yanomami «civilizados» (con todo lo que este estado significa de degradación repugnante) opuestos a Yanomami todavía «salvajes»: todos son igualmente orgullosos y paganos guerreros.

Cuatro jóvenes gesticulan en la orilla. Nos acercamos. Están en la gloria y no lo disimulan. Su excitación delante de los *Nabe* es tan grande que no pueden expresarse bien, y los chasquidos de la lengua detienen el torrente de palabras mientras grandes palmadas sobre los muslos ritman sus saltitos en el mismo lugar. Es un verdadero placer verlos y oírlos tan jubilosos. Simpáticos Shiitari. A la vuelta, horas más tarde, les regalamos uno de los tres caimanes que ha matado Lizot.

El día de la partida cambiamos nuestros bienes por droga. No para uso personal sino con vistas a llegarla a las tribus de la Parima que no tienen. Será para nosotros un excelente pasaporte. El jefe está contento, ha realizado buenos negocios con la gente de su hermano que le prometió una visita más tarde. A cambio de todos sus vestidos (que sabe podrá reemplazar fácilmente con los misioneros) obtuvo mucha *ebena*. En el momento de soltar amarras, incidente: uno de los dos jóvenes que habíados traído con nosotros de río arriba (debía tener trece o catorce años) salta bruscamente dentro de la piragua. Quiere irse con nosotros, conocer el territorio. Una mujer, su madre, se echa al agua para retenerlo. El agarra un pesado zagual e intenta golpearla. Otras mujeres vienen al rescate y consiguen arrancarlo, loco de rabia, de la embarca-

ción. Muerde fuertemente a su madre. La sociedad Yanomami es muy liberal con los jóvenes, les permite hacer casi todo lo que quieren. Es más, se los alienta desde pequeños a mostrarse violentos y agresivos. Los pequeños practican juegos muchas veces brutales, cosa rara entre los indios, y los padres evitan consolarlos cuando acuden a ellos berreando por haber recibido un bastonazo en la cabeza: «¡Madre, me ha golpeado!» «¡Golpéalo tú con más fuerza!» El resultado —buscado— de esta pedagogía es la formación de guerreros.

Sorteamos el rápido fácilmente. Trayecto en sentido contrario por los mismos espacios. No es más divertido. Bivac para pasar la noche. Hace algunas horas que dormimos, cuando se desencadena un chubasco. A toda velocidad descolgamos las hamacas y nos abrigamos, como podemos, bajo las grandes hojas. El chubasco pasa, nos volvemos a acostar, volvemos a dormirnos. Una hora más tarde todo recomienza: lluvia, despertarse en un sobresalto, abrigarse, etc. Sucia noche de Año Nuevo.

De vuelta en Mavaca nos enteramos del resultado del combate que hace dos semanas enfrentó a los Panawateri con los Hasubueteri. Triste saldo: parece ser que han sido cuatro muertos, entre estos últimos (sobre unos efectivos de cuarenta a cincuenta hombres), tres de ellos por armas de fuego. ¿Qué fue lo que ocurrió? Los primeros se aliaron para esta incursión con otro grupo, los Mahekodoteri. Son gente muy belicosa, en guerra permanente con casi todas las tribus de la región. (De buena gana se lo cargarían a Lizot, que es amigo de sus enemigos.) Cerca de su *chabuno* está establecida una de las tres misiones salesianas, lo cual habla a las claras del fracaso de los sacerdotes que, en casi quince años, no han podido atemperar ni un ápice el ardor combativo de los indios. Tanto mejor. Esta resistencia está signada por la santidad.

Siempre ocurre que estos feroces Mahekodoteri poseen tres o cuatro fusiles donados por los misioneros bajo la promesa de utilizarlos solamente para la caza y en ningún caso en la guerra. Pero ¿quién puede convencer a los guerreros de renunciar a una fácil victoria? No son santos. Esta vez han guerreado como los Blancos, pero contra las flechas de otros Yanomami. Era previsible. Los asaltantes —debían ser alrededor de ochenta— dispararon al alba una andanada de flechas sobre el *chabuno* y después se replegaron a la selva. Pero en lugar de correr hacia su territorio, esperaron a los otros. Cuando un grupo es atacado, los guerreros no pueden dejar

de lanzarse a la contraofensiva, so pena de pasar por cobardes. La cosa se sabría rápidamente y su *chabuno* se convertiría en el blanco de los otros grupos (para raptar a las mujeres, robar los bienes y, simplemente, por el placer de guerrear). Los Hasubueteri, por lo tanto, cayeron en la emboscada. Los fusiles, que ellos no esperaban para nada, resonaron y un hombre cayó. Los otros lo acabaron flechándolo. Estupefactos, sus compañeros se retiraron desordenadamente. Se arrojaron al Orinoco para cruzarlo a nado. Y allí murieron tres de ellos, dos por herida de bala y uno por flecha. Uno de los heridos recibió el golpe de gracia después de ser sacado del agua: un arco clavado en el vientre... El odio hacia los enemigos es poderoso. Ahora los Hasubueteri preparan su revancha. Las pasiones se transmiten de padre a hijo.

Conmovidos por estos acontecimientos, los misioneros, fuertemente presionados por Lizot, deciden no proporcionar más munición a los indios durante algunos meses. Sabia decisión, ya que los Mahekodoteri, exaltados por este primer éxito, en adelante utilizarían sus fusiles en cada combate y, seguros de su superioridad, multiplicarían las incursiones y se provocaría una verdadera hecatombe, mientras que con las flechas es casi imposible. (Salvo en el caso, muy raro, en que un grupo invita a otro a una fiesta con la intención deliberada de masacrar a los visitantes en cuanto lleguen. Así fue como hace algunos años los Bichaansiteri respondieron a una invitación de tribus meridionales: treinta de ellos dejaron allí la vida, flechados a traición en el *chabuno*.

Pasamos las tres primeras semanas de enero circulando apaciblemente entre Mavaca y los grupos ribereños del Manaviche, otro afluente del Orinoco. Sin nada de aliento, teníamos que recuperar fuerzas entre los indios, haciendo unas breves visitas de dos o tres días. Aunque falte el pescado o la carne siempre existe el aprovisionamiento de plátanos (se cultivan más de seis especies). Las estancias entre los Karohiteri, los mejores amigos de Lizot, son muy agradables. Uno allí está relajado, las personas son amables, muy poco pedigüeñas, e incluso son capaces de gentilezas. El chamán me ofrece carne de tapir y me compromete a quedarme con ellos. Esto es diferente de otros grupos en los que apenas llegado uno es inmediatamente asaltado: «Dame esto, ofréceme aquello. No tengo más anzuelos, necesito un machete. ¿Qué hay dentro de tu bolso? ¡Es bonito tu cuchillo!, etc.» Y sin parar. Son infatigables, y si no fuera por la fuerte impresión que les produce Lizot, tratarían simplemente de robarnos todo. Las pocas frases que aprendí y retuve por haberlas pronunciado centenares de veces pueden

resumirse así: «No tengo suficiente. No tengo. No tengo más. ¡Espera! ¡Más tarde!, etc.». Fatigantes Yanomami.

No les falta humor y son muy dados a la galantería. Para comenzar evitan por principio, aún entre ellos, decir la verdad. Son unos mentirosos increíbles de suerte que hace falta controlar y verificar pacientemente cada información para convalidarla. Cuando estábamos en la Parima cruzamos un camino. El joven que nos guiaba, al ser interrogado sobre su destino, respondió que no sabía a dónde se dirigía (debía haber recorrido ese camino por lo menos cincuenta veces). «¿Por qué mientes? —No lo sé.» Un día que pregunté el nombre de un pájaro me contestaron con el término que designa el pene, y otra vez con el de tapir. Los jóvenes son particularmente bromistas: «Ven con nosotros al prado. ¡Te daremos por el culo!» En ocasión de nuestro viaje a los Patanawateri, Hebewe llama a un joven de unos doce años: «Si te dejas sodomizar, te doy mi fusil». Todo el mundo a su alrededor estalla en carcajadas. Es una broma buenísima. Los jóvenes son implacables con los visitantes de su misma edad. Con cualquier pretexto los llevan a los prados y se las arreglan para desmocharles el pene, suprema humillación. Broma corriente: estás inocentemente somnoliento en tu hamaca cuando de pronto, una detonación te sumerge en una nube nauseabunda. Un indio acaba de echarse un pedo a dos o tres centímetros de tu cara...

La vida en los *chabuno* es principalmente cotidiana. Como en todas partes, las rupturas del orden habitual —guerras, fiestas, riñas, etc.— no se producen todos los días. Lo más característico de la actividad es la producción del alimento y de los medios de obtenerlo (arcos, flechas, cuerdas, algodón, etc.). No vayamos a creer que los indios están infra-alimentados. Entre la agricultura, esencial, la caza, la pesca —la caza es allí relativamente abundante— y la recolección, los Yanomami se las arreglan muy bien. Sociedad de abundancia, por lo tanto, ya que todas las necesidades de la gente son satisfechas y aún más, puesto que hay una producción de excedente que se consume durante las fiestas. Pero el orden de las necesidades está ascéticamente determinado (en este sentido los misioneros crean en algunos grupos la necesidad artificial de vestimentas inútiles). Por otra parte la fecundidad, el infanticidio y la selección natural aseguran a las tribus un óptimo crecimiento demográfico, tanto en cantidad como en calidad, por así decirlo. El índice más alto de mortalidad alcanza a los niños durante los dos primeros años de vida: sobreviven los más resistentes. De aquí el aspecto floreciente y vigoroso de casi todo el mundo, hombres y

mujeres, jóvenes y viejos. No son osos hormigueros, pero todos sus cuerpos llevan su desnudez con toda dignidad.

En América del Sur es casi unánime la opinión de que los indios son perezosos. Efectivamente, no son cristianos y no juzgan necesario ganar el *pan con el sudor de su frente* y, *como, en términos* generales, de lo que se trata es de apoderarse del de los demás, a quienes se hace transpirar, se comprende que para ellos la alegría y el trabajo sean nociones excluyentes una con respecto a la otra. Dicho esto, señalemos que entre los Yanomami todas las necesidades de la sociedad se cubren con una actividad media (para los adultos) de tres horas de trabajo por persona y día. Lizot midió esto con un rigor cronométrico. Esto no es nuevo, se sabe que es así en la mayor parte de las sociedades primitivas. En todo caso, tengámoslo presente para cuando llegue el momento de exigir la jubilación a los sesenta años. No insistamos.

Es una civilización del ocio, ya que estas gentes pasan veintiuna horas por día sin hacer nada. No se aburren. Siesta, bromas, discusiones, droga, comida, baños, así consiguen matar el tiempo. Y no hablemos del sexo. Decir que no piensan en otra cosa sería exagerado, pero que les importa, eso es indudable. *¡Ya peshi!* Se oye seguido: ¡tengo ganas de hacer el amor...! Un día, en Mavaca, un hombre y una mujer luchan en la planta baja de la casa. Se oyen quejas, gritos, protestas, risas. La mujer, que parece saber lo que quiere, pasa una mano por la entrepierna del hombre y le agarra un testítculo. Al menor movimiento de huida, una pequeña presión. Debe ser doloroso, pero ella no lo suelta: «¡Ella quiere copular! ¡Ella desea copular!» Y por lo que vi, finalmente logró su propósito.

Como si las relaciones entre la gente no fueran suficientes para alimentar la vida de la comunidad, los fenómenos naturales se convierten en acontecimientos sociales. Ocurre que, en cierta medida, no hay naturaleza: un desorden climático, por ejemplo, se traduce inmediatamente en términos culturales. Una tarde, entre los Karohiteri, se desencadena una tormenta precedida de violentos remolinos de viento que amenazan con llevarse los cobertizos. Rápidamente todos los chamanes (seis o siete, los grandes y los pequeños) se ponen en posición, de pie a lo largo de los tejadillos intentan parar la borrasca con grandes gritos y gestos. Lizot y yo somos conminados a dar también brazadas y voces. Porque este viento, estas ráfagas, son en realidad malos espíritus seguramente lanzados por los chamanes de un grupo enemigo.

Gritos agudos, imperativos y quejumbrosos a la vez, crecen fre-

cuentemente por todos los costados en Mavaca. Hay, repartidas alrededor del *chabuno,* una veintena de mujeres. Cada una está provista de un ramo de hojas y golpea el suelo. Se diría que quieren hacer salir alguna cosa. Es precisamente eso. Un niño está gravemente enfermo y las mujeres buscan su alma que le ha dejado. La llaman para que reintegre el cuerpo y devuelva la salud al pequeño. La encuentran, y colocadas en línea, la ponen delante de sí en dirección al *chabuno* agitando sus ramos. No les falta gracia y fervor... Cerca de nosotros se encuentra el chamán. Espontáneamente comienza a contar en voz baja el mito que funda y explica este ritual femenino. Lizot anota furiosamente. El hombre pregunta si entre nosotros las mujeres hacen lo mismo: «Sí, pero hace mucho tiempo. Lo hemos olvidado todo.» Nos sentimos pobres.

También he visto los ritos de la muerte. Fue entre los Karochiteri... Hacia medianochre nos despierta el canto profundo del chamán que intenta curar a alguien. Dura un momento y luego se apaga. Entonces se eleva en la noche un gran lamento, coro trágico de mujeres delante de lo irremediable: un niño acaba de morir. Los padres y los abuelos cantan alrededor del pequeño cadáver, acurrucado en los brazos de la madre. Toda la noche, toda la mañana sin un instante de interrupción. Al día siguiente, las voces quebradas, roncas, son desgarradoras. Las otras mujeres del grupo se relevan para asociarse al duelo, los hombres no dejan las hamacas. Es opresivo. Bajo el sol, siempre cantando, el padre prepara la hoguera. Durante este tiempo, la abuela danza alrededor de su nieto muerto sobre la tela que lo transportará: cinco o seis pasos para adelante, dos o tres para atrás. Todas las mujeres se han reunido bajo el tejadillo mortuorio, los hombres rodean la hoguera, con arcos y flechas en las manos.

Cuando el padre posa el cuerpo en la hoguera, las mujeres estallan en gemidos, todos los hombres lloran, un mismo dolor nos atraviesa. No se puede resistir al contagio. El padre rompe su arco y sus flechas y las arroja al fuego. El humo se desprende y el chamán se precipita para lograr que enfile recto al cielo, ya que encierra los espíritus maléficos. Alrededor de cinco horas más tarde, cuando las cenizas se han enfriado, un pariente cercano recoge minuciosamente en un cesto hasta los menores fragmentos que escaparon a la combustión. Reducidos a polvo y conservados en una calabaza, darán lugar más tarde a una fiesta funeraria. Al alba del día siguiente, todo el mundo ha bajado al río, las mujeres y los niños para purificarse con esmero, los hombres para lavar sus flechas, manchadas por las emanaciones funestas del humo.

Hacia el 20 de enero nos ponemos en camino para una expedición en la Sierra Parima. Al comienzo se trata de remontar el Orinoco durante cerca de dos días. Como pasamos delante del *chabuno* de los Mahekodoteri algunos indios nos amenazan con gestos y palabras. Lizot se mantiene cuidadosamente en el medio del río porque serían muy capaces de lanzarnos algunas flechas. Fácil pasaje de un primer rápido. Una gran nutria somnolienta sobre una roca se zambulle casi sin quebrar la superficie del agua. Con una gran habilidad manual, cortando las lianas con sus dientes, nuestros compañeros levantan un cobertizo para la noche. Se ve con claridad que si el flujo de instrumentos metálicos se agotara bruscamente, la relación de los indios con su medio no se vería excesivamente afectada: retomarían las técnicas de siempre (reemplazando el metal por el fuego). Lizot mata un grueso capivara, pero lo perdemos porque se lo lleva la corriente. Esperando que un tronco lo retenga lo buscamos en vano durante una hora. Es una verdadera lástima, había fácilmente unos cincuenta kilos de buena carne. En ese lugar encontramos también un pulidor. Al día siguiente nos detiene otro rápido, pero no lo franqueamos porque seguiremos desde allí a pie. Río arriba el Orinoco ya casi no es navegable. Perdiendo sus majestuosas proporciones se transforma poco a poco en un torrente. Estamos muy cerca de sus fuentes, reconocidas no hace mucho tiempo.

Finalizamos la jornada y pasamos la noche en el *chabuno* de los Shuimiweiteri que domina la alta barrera rocosa. Ritos de bienvenida habituales, damos al jefe la droga, rara aquí, inmediatamente preparada y consumida. «Quedaos con nosotros, insiste, no vayáis a ver a los otros. ¡Son malos!» Estos buenos apóstoles no se preocupan por nosotros, lo que les molesta es que vamos a distribuir regalos entre los otros grupos: querrían beneficiarse con este maná. De todas maneras nos proporcionan un guía. Ocurre con bastante frecuencia que un grupo invite a otro para intercambiar y a último momento considere que ha dado más de lo que ha recibido. Entonces, sin inquietarse, atrapan a los otros que ya se van y bajo amenaza los obligan a restituir los bienes, pero sin devolver los que ellos han obtenido de los otros. La idea de contrato sin duda les provocaría risa. No darían su palabra ni soñando. Que nosotros nos arreglemos.

Durante la noche, las quejas cada vez más fuertes de una joven mujer enferma despiertan a todo el mundo. El diagnóstico es inmediato: un espectro se ha apoderado del animal doble de la mujer, una nutria. Entonces las otras mujeres hacen caminar a la paciente

a lo largo y a lo ancho durante un momento, imitando todas los gritos del animal para hacerlo volver. El tratamiento es eficaz, ya que al alba no tiene nada, se levanta sana... Se diría que las sociedades sólo se permiten las enfermedades que pueden curar, el campo de la patología está más o menos dominado. Sin duda es por esto que nuestra propia civilización, preparada por su ciencia y su técnica a descubrir tantos remedios nuevos, está asediada por tantas enfermedades. El resultado de la carrera entre el remedio y la enfermedad es incierto. Tanto peor para nosotros.

La Parima no es verdaderamente una cadena montañosa con valles debajo. Más bien parece un conjunto desordenado de montañas cónicas o piramidales comprimidas unas contra otras, generalmente de más de mil metros de altura y separadas en su base por fondos cenagosos. Los caminos entre los *chabuno* de la región siguen las crestas: subimos, bajamos, volvemos a subir. Es penoso, pero al fin de cuentas (y si uno goza de buena salud) menos fatigante que chapotear en el agua estancada o resbalar por los troncos podridos que sirven de puentes. Al cabo de cuatro horas llegamos a la aldea de los Ihirubiteri. Apenas nos detenemos (el tiempo justo para dejar la *ebena* que nos permita ser bienvenidos en el regreso) pese a la insistencia de la gente que quiere retenernos (siempre la cuestión de los regalos que vamos a distribuir entre los otros). Vamos adelante, lejos, y podemos decirlo. Yo lo digo. Al final, felizmente, entrada a la aldea de los Matowateri hacia la tarde.

La llegada tiene sus compensaciones. Valía la pena venir hasta aquí. En cuanto penetramos en el *chabuno* recibimos una formidable ovación. Reconocen a Lizot. Nos rodean decenas de hombres blandiendo arcos y flechas, que aúllan y danzan a nuestro alrededor: «*¡Shori! ¡Shori!* ¡Cuñado! ¡Cuñado! Toma estos plátanos, y estos otros. ¡Somos amigos! *¡Nobi!* ¡Amigos!». Cuando hay demasiados plátanos en nuestros brazos extendidos, los quitan y reemplazan por otros. Es la alegría. ¡Aleluya! *¡Hei! ¡Hei!* Al menos nos dejan descansar un poco. No mucho, no lo suficiente en cuanto a mí, porque ahí soy atrapado, cogido, transportado por una banda de exaltados que gritan todos al unísono unas cosas incomprensibles. ¿A qué se debe?

Primo, se encuentra en el *chabuno* (por esta razón superpoblado) un grupo visitante que jamás vio a los Blancos. Los hombres, que están al principio un poco intimidados, se ocultan detrás de los otros, sin atreverse demasiado a mirarnos (las mujeres permanecen bajo los tejadillos). Pero rápidamente pierden su reserva, se

aprovechan, se acercan, tocan y ya no hay forma de detenerlos. *Secundo,* yo les intereso mucho más que Lizot. ¿Por qué? No puedo explicarlo sin describirme un poco. Durante las caminatas evidentemente estamos con el torso desnudo, vestidos con un pequeño *short* y zapatillas. Se percibe nuestra anatomía y por ende el sistema piloso (sin exagerar, el mío es de no creer) que adorna mis pectorales. Y esto fascina a los indios que, en este aspecto, no tienen para mostrar más que Lizot. Yo soy el primer bípedo sin plumas que encuentran. No ocultan su entusiasmo. «*A koï!* ¡Qué peludo es! *Wa koï!* ¡Eres gracioso de peludo! ¡Un perfecto y grande oso hormiguero! ¡Pero si es un verdadero oso hormiguero! ¿Habéis visto a este peludo?» Ya no se contienen, caen en el delirio y quieren que dé la vuelta completa al *chabuno* para que las mujeres, apaciblemente extendidas en sus hamacas, tengan el espectáculo a domicilio. ¿Qué hacer? A nadie interesa mi opinión y ahí voy, como una bestia curiosa paseada de tejadillo en tejadillo, en el corazón de un concierto ensordecedor de exclamaciones (véase más arriba). Yo, que entonces no estaba muy dispuesto a pavonearme, me sentía Jesucristo en la Pasión. Porque las mujeres no se contentan con mirar o tocar: tiran, arrancan para ver si eso se sostiene bien y yo a duras penas puedo protegerme el pito. Momentos como estos son inolvidables. Durante el paseo he recogido una buena cantidad de plátanos. Es mejor que nada... Todo el tiempo Lizot, caritativamente, se ha desternillado de risa.

En el curso de nuestra estadía hubo una bella sesión de chamanismo. Nuestra droga era bien recibida. El chamán bailó, cantó mucho y libró un rudo combate con un espíritu maligno al que finalmente consiguió aprisionar en una cesta. Entonces lo mató a hachazos y luego, completamente agotado por la lucha, cayó a tierra jadeando. Los espectadores lo alentaban calurosamente.

En lugar de internarnos más adelante en la Parima volvimos sobre nuestros pasos. No perdimos nada. Nos detuvimos en el *chabuno* de los Ihirubiteri, que en la ida sólo habíamos visto de paso. Y allí pudimos asistir a la fiesta más solemne de los Yanomami, el *reahu,* consumo ritual de las cenizas de un muerto. A alguna distancia del *chabuno* atravesamos un campamento provisorio ocupado por los invitados de los Ihirubiteri. Se preparan para los placeres de la siesta pero no pierden la ocasión de tirarnos de la manga: algunas cajas de anzuelos, unos rollos de hilo de pescar, siempre lo mismo.

El jefe nos instala cerca de sí en el *chabuno* y nos ofrece puré de plátanos y patatas dulces. Posee un enorme par de testícu-

los que se balancean graciosamente. Nos producen una fuerte impresión. En cuanto al propietario, parece encontrarse normal. Si abajo los visitantes se aprestan, aquí no nos quedamos parados. Cada hombre limpia prolijamente la entrada de su vivienda; con la mano o con pequeñas escobas el perímetro del *chabuno* muy pronto queda libre de excrementos de perro, trozos de huesos, espinas, cestos destrozados, carozos, astillas de madera y demás objetos molestos. Cuando todo está limpio la gente se acuesta y hay un breve tiempo muerto.

Entonces comienza la fiesta. Como propulsados, dos jóvenes de unos doce años aparecen súbitamente en el *chabuno* y recorren su circunferencia bailando, uno en sentido opuesto al otro, con el arco y las flechas en la mano. Inauguran la danza de presentación de los visitantes. Llegan juntos a la salida e inmediatamente los siguen dos adolescentes y luego los hombres, siempre de dos en dos y cantando. Cada cinco o seis pasos se detienen y danzan en el lugar, a veces arrojando sus armas a tierra. Algunos blanden hachas metálicas o machetes. Para empezar, comenta Lizot, exhiben durante la danza los objetos que tienen la intención de intercambiar. Los otros, de esta manera, saben desde el comienzo a qué atenerse y pueden hacer sus cálculos.

Desde todos los tejadillos prorrumpen en gritos, silbidos: los espectadores aprueban, aplauden, incitan, claman a viva voz su admiración. ¿Son sinceros? Como he comenzado a conocer a los Yanomami, lo dudo, e imagino que *in petto* han de decirse que «estos tipos no bailan nada bien». En cuanto a mí, yo no sería parco en elogios. Todos están magníficamente pintados y sobre los cuerpos desnudos ondulan y se mueven los círculos y las líneas de rojo *urucú* y de negro *genipá*. Otros están pintados de blanco. Algunos ostentan suntuosos ornamentos de plumas en las orejas y los brazos mientras la dura luz de la siesta hace brillar los coloridos más ricos de la selva.

Una vez que los hombres han desfilado en parejas (esta vez las mujeres no danzan) realizan todos juntos, con el mismo ritmo y al son de los mismos cánticos, una especie de vuelta de honor. Seamos simples y breves: es bello.

En cuanto los visitantes se han repartido por el *chabuno*, se celebra el rito que motiva la fiesta. Los hombres de los dos grupos que tienen algún lazo de parentesco con el muerto van a comer sus cenizas. Las mujeres y los niños están excluidos de la comida. Una hoja inmensa ligada en las dos extremidades —parece una canoa— es llenada de puré de plátanos casi hasta los bordes.

Soy incapaz de evaluar la cantidad, pero con seguridad hay decenas de kilos o de litros. Las cenizas son diluidas en el puré, que no registrará probablemente el menor cambio de gusto. Ciertamente se trata de canibalismo, porque se come a los muertos, pero bajo una forma muy atenuada en comparación con lo que existe en otros lugares de América del Sur. Los convidados se arrodillan alrededor del recipiente, del que se sirven con sus calabazas. Los cantos de duelo de las mujeres aportan un sonido de fondo al banquete funerario de los hombres. Todo esto se lleva a cabo sin ostentación y los no-participantes continúan con su actividad o su pasividad. Sin embargo, la fiesta del *reahu* es un momento crucial en la vida de un grupo. Lo sagrado flota en el aire. Se vería con muy malos ojos que nos aproximáramos a la cena. En cuanto a tomar fotografías, ni soñar... Las cosas de la muerte hay que manejarlas con prudencia.

Ahora les toca a los anfitriones devolver la gentileza a los visitantes. Pintados, emplumados y engalanados, los hombres bailan. Pero ponen visiblemente menos convicción que los otros, sin duda porque piensan que no vale la pena afanarse demasiado por ellos. Seguidamente proceden al intercambio. El *chabuno* zumba. Se muestran las riquezas, se aprecia la talla de las puntas de flecha, la rectitud de las cañas, la solidez de la cuerda, la belleza de los ornamentos. Las cosas van y vienen, todo en un relativo silencio y en medio de una desconfianza recíproca. Se trata de no hacer malos negocios.

Ya muy avanzada la noche, la fiesta aún continúa. Ahora los adolescentes de ambos grupos (veinte o veinticinco) celebran un rito de caza. Cantando y danzando juntos durante horas, con los arcos y flechas en alto, hacen retintinear la noche martillada por sus pasos. Una vida admirable anima la potencia de sus corazones.

Nosotros casi no hemos pegado un ojo. Luego de la danza de los jóvenes cazadores, que finaliza al alba, se da el ritual de separación en que los grupos se dicen adiós. Consiste en un duelo oratorio. Un hombre de un grupo, sentado, grita fuerte y rápidamente, como una salmodia, una serie de frases. En el otro extremo del *chabuno* le responde su compañero que, simplemente, debe repetir lo que el otro ha dicho, sin equivocarse y sin omitir una sola palabra, y a la misma velocidad. No se dice nada especial, se intercambian noticias, mil veces repetidas, un mero pretexto para intentar que el adversario se equivoque y poder así ridiculizarlo. Una vez que dos hombres han terminado los reemplazan otros dos inmediatamente.

Cuando despunta el día todo se detiene. La *fiesta* ha terminado. Los invitados reciben dos paquetes enormes de comida, carne y plátanos, preparados de antemano por los organizadores del *reahu* y bien embalados en hojas (los Yanomami son expertos en embalaje). Es la señal de partida. Silenciosos y rápidos desaparecen en la selva...

Nosotros marchamos hacia el Orinoco. Nos detuvimos un instante para hacer aguas. Los indios siempre encuentran nuestra manera de mear muy interesante. Ellos se agachan porque es grosero que se oiga el chapoteo del chorro contra el suelo. Uno de ellos me observaba con atención: «Meas como un viejo (?); es todo amarillo». No fue un retorno triunfal sino algo mucho más modesto y cuando Lizot, que marchaba delante, gritó: «¡Escucha! ¡Es el rápido!» yo no dije por coquetería «¿Ya?».

Tracemos una raya.

¡Mil años de guerra, mil años de fiestas! He aquí mi voto para los Yanomami. ¿Piadoso? Probablemente sí. Son los últimos asediados. Una sombra mortal se extiende por todas partes... ¿Y después qué? Quizás nos sintamos mejor, una vez que se ha roto el último círculo de esta postrera libertad. Quizás podamos dormir sin despertarnos ni una sola vez... Algún día, se alzarán cerca de los *chabuno* las torres de los petroleros, las laderas de las colinas se llenarán de las excavaciones de los buscadores de diamantes, habrá policías en los caminos y tiendas a la orilla de los ríos... Y reinará la armonía en todas partes.

2
Una etnografía salvaje*

(A propósito de Yanoama) [1]

* Aparecido en la revista *L'Homme,* cuaderno 1, vol. IX, 1969, p. 58-65.

1. Ettore Biocca, *Yanoama. Récit d'un femme brésilienne enlevée par les indiens,* Paris, Plon, «Terre Humaine», 1968, 470 pp., fotos y anexos.

Digamos desde el comienzo que ninguna observación de mala fe alterará el respeto y la simpatía que este libro se merece, al que con placer y sin reticencias consideramos importante. Y testimoniemos también la admiración que suscitará en el alma de todo lector inocente el autor casi anónimo de este libro brillante, Elena Valero, cuyo relato fue recogido magnetofónicamente por el afortunado médico italiano Ettore Biocca. Una vez dado a cada uno su merecido pasemos al orden del día.

Este libro es, si se quiere, una biografía que narra veintidós años de la vida de una mujer sin hacer de ello el único tema, a pesar de lo fascinante que pueda ser un destino semejante. Porque a través de la experiencia personal de E. Valero se encuentra abrazada, descrita, en trazos a la vez firmes y finos, la vida social, captada en su diferencia masiva y en su riqueza más refinada, de una sociedad primitiva: la tribu india de los Yanoama que ocupa los confines venezolano-brasileños, en las montañas de la Parima. El encuentro entre E. Valero y los indios se produjo en 1939, cuando ella tenía once años: una flecha envenenada en el vientre realizó el primer contacto con ellos cuando una banda en guerra atacó a su familia, blancos pobres de Brasil en busca de maderas preciosas en una zona todavía inexplorada. Los padres y los dos hermanos huyeron y Elena se quedó en manos de los asaltantes, espectadora inconsciente de la ruptura más brutal e imprevista que pueda imaginarse en la vida de una chiquilla que sabía leer y escribir y había tomado su primera comunión. Los indios la llevaron y la adoptaron; se convirtió en mujer entre ellos, luego fue esposa de dos maridos sucesivos, madre de cuatro niños y al cabo de veintidós años,

en 1961, abandonó la tribu y la selva para volver al mundo de los blancos. Estos fueron, pues, para E. Valero veintidós años —casi increíbles para nosotros— de un aprendizaje realizado al principio con dolor y lágrimas, luego mucho más distendido y aun feliz, de la vida salvaje de los indios Yanoama. Por boca de esta mujer —que el azar proyectó fuera de *nuestro* mundo, obligándola así a integrar, asimilar e interiorizar en lo más íntimo de ella misma y en su dimensión más familiar, la *sustancia* misma de un universo cultural que subsistía a años-luz del suyo— hablan verdaderamente los indios, se dibuja poco a poco la figura de su mundo y de su ser en ese mundo; y esto en un discurso libre, sin obligaciones, como emergiendo de su propio mundo y no del nuestro, yuxtapuesto al otro sin tocarlo.

Sintetizando: sin duda es la primera vez (estoy tentado de decir milagrosamente) que una cultura primitiva se cuenta a sí misma, el Neolítico expone directamente sus prestigios, una sociedad india se describe a sí misma desde adentro. Por primera vez podemos meternos en el huevo sin romper la cáscara: ocasión bastante rara que merece festejarse. ¿Cómo fue esto posible? La respuesta es evidente: el relato no se hubiera realizado nunca si E. Valero un día no hubiese decidido interrumpir su gran viaje. En cierto sentido el mundo indio, a pesar del largo trato que tuvo con Elena, la expulsó de su seno, permitiéndonos penetrar en él a través de su libro. Es así que la partida de la mujer nos invita a reflexionar sobre la llegada de la chiquilla, sobre esta «aculturación» al revés que nos suscita la pregunta: ¿cómo es que E. Valero pudo llegar a ser tan profundamente india y, sin embargo, dejar de serlo? El caso presenta un doble interés, por una parte puesto que se trata de una personalidad excepcional, y además porque muestra el movimiento inverso al de los indios, hacia el mundo blanco, esa repugnante degradación que los cínicos o los ingenuos no dudan en bautizar como aculturación. La edad de la chiquilla ha de llamar nuestra atención. Su entrada al mundo indio se realizó violentamente, por un rapto. Pero ella tenía, nos parece, la edad ideal para asumir ese hecho traumático y a la vez adaptarse finalmente a su nueva vida, y también para mantener en relación con ella una distancia, por pequeña que fuera, que le impidiera convertirse *completamente* en india y la incitase más tarde a decidir su retorno a su primer mundo, que no había olvidado del todo.[2] Si hubiera tenido

2. En nuestra opinión, se ve aquí la diferencia entre un documento como *Yanoama* y las autobiografías de indígenas recogidas en otras partes del mundo, sobre todo en América del Norte. Un informante, por grande

unos años menos, es decir, si no hubiera incorporado perfectamente su civilización de origen, seguramente hubiera dado un salto radical y se hubiera convertido en una Yanoama, sin soñar jamás con su lugar de origen.

E. Valero no es el único caso de un niño blanco robado por los indios. Lo que sucede es que casi siempre desaparecen definitivamente. La razón es simple: se trata de niños muy pequeños que mueren rápidamente o, por lo común, pierden todo recuerdo de su lugar original. La particularidad de Elena, afortunada para nosotros, es que a los once años era ya, e irreversiblemente, Blanca, una persona de Occidente. Su relato revela que al cabo de veintidós años no ha olvidado totalmente su portugués natal, lengua que todavía comprendía bien. Y largos años después de su captura podía todavía recitar algunos padrenuestros y avemarías cuando se encontraba en una situación crítica. Si hubiera sido más grande, es decir casi adulta (para una joven), no habría podido soportar tan bien ese choque y no hubiera manifestado esa sorprendente voluntad de vivir que demostró y que le permitió salir sana y salva de dificultades inimaginables. Todavía impúber hubo de huir del *chabuno* (vivienda colectiva) de sus anfitriones y vivió siete meses sola en la selva, sin fuego, intentando en vano obtenerlo por fricción, según el método indio. En consecuencia, su edad y su personalidad seguramente le facilitaron la tarea. Y sobre todo no olvidemos que se trata de una mujer, es decir, un ser mucho menos vulnerable que un hombre. En otras palabras, para un joven raptado a la misma edad que ella el trabajo de aprender el mundo indio no hubiera sido probablemente tan cómodo. Poco tiempo después de su captura, la chiquilla encontró a un joven brasileño de su edad, que también había sido raptado hacía poco. Luego no oyó hablar de él nunca más. Una mujer raptada es un bien más para la comunidad, un don gratuito, una ganga, mientras que un hombre es alguien que cogerá una mujer sin dar nada a cambio; el grupo, por consiguiente, no tiene nada que ganar si lo deja con vida.

A lo largo de todo el libro se nota que E. Valero se encuentra *frente* al mundo indio y no *en* él: observamos en ella un gusto evidente por la observación, una capacidad de sorpresa, una tendencia

---

que sea su talento y por más fiel que sea su memoria, permanece demasiado adherido a su mundo, demasiado cerca de él o, por el contrario, demasiado separado, puesto que su mundo ha sido destruido por el contacto con nuestra civilización. Está en el límite: imposibilidad de hablar o discurso mortal. He aquí por qué un indio no hubiera podido nunca escribir *Yanoama* y por qué este libro es único.

a cuestionar y comparar. Elena pudo ejercer estas cualidades propiamente etnográficas precisamente porque no se dejó deglutir por la vida india, porque siempre se mantuvo un poco distante, porque fue siempre una Napañuma, Hija de Blancos, no sólo para sus compañeros Yanoama sino también para ella misma. La etnología salvaje que practica nuestra heroína llega hasta la controversia: por ejemplo, fue mucho tiempo escéptica con respecto a las creencias religiosas de los indios y a la existencia de los *Hekura,* «espíritus» de las plantaas, los animales y la naturaleza que inspiran a los chamanes y protegen a la gente. «Las mujeres me preguntaban: "¿Tú no crees en ellos?". Yo respondía: "No, yo no creo, no veo ni vi nunca ningún *Hekura*".» Ciertas prácticas le inspiran una repulsión que, bastante imprudentemente, no oculta a los indios. Sobre todo el ritual endocaníbal en el cual consumen las cenizas de los huesos de los parientes muertos. Aquí aparece, en su dimensión más clara, un trazo vivaz de nuestra cultura, el horror provocado por la antropofagia. Elena relata la discusión (ya que se trata de una verdadera *disputatio* argumentada) que sostuvo con su marido, quien le decía: «Vosotros metéis vuestros parientes bajo tierra y los gusanos se los comen, vosotros no amáis a los vuestros». A lo que ella objetaba valientemente: «Es cierto lo que digo. Vosotros quemáis el cuerpo, luego juntáis los huesos, los apiláis. Aún después de muerto lo hacéis sufrir. Luego metéis las cenizas en la papilla de plátanos y os lo coméis. Por último, luego de haberlas comido, os vais al bosque a hacer vuestras suciedades. Los huesos todavía deben pasar por eso." El *tuchawa* me miró, serio, y dijo: "¡Que nadie te escuche decir eso!"» Todos estos hechos, y muchos otros, muestran claramente que Elena conservaba una cierta libertad en relación con los Indios, que siempre se esforzó por mantener su diferencia. Esto significa que jamás la abandonó totalmente la idea de volver con los suyos, salvo, y conviene subrayarlo, durante el tiempo que fue esposa de su primer marido Fusiwe. En el curso de la segunda parte de su relato ella traza un retrato de él pleno de calor y afecto, y en el final también de amargura, del que se desprende la figura aplastante de un héroe antiguo. Sin duda Thévet, quien incluye en sus *Pourtraicts des hommes illustres* el del gran jefe Tupinambá Coniambec, debería haber agregado el de Fusiwe. El pudor y la discreción de Elena cuando habla de su marido, muy indios, no hacen sino subrayar la profundidad del lazo que la unía a este hombre, a pesar de los accesos de furor de éste, que en una ocasión llegó a romperle un brazo con un golpe de maza. «Yo me quedé con los Namoeteri», nos dice cuando

Fusiwe la tomó por esposa. «Desde ese día no volví a intentar la fuga. Fusiwe era grande, era fuerte.»

Esto en cuanto a Elena Valero. ¿Qué decir ahora del horizonte sobre el que se dibuja la trayectoria casi legendaria de esta vida? Legendaria, en efecto, ya que esta Eurídice vuelve del más allá; y yo diría que lo hace doblemente, ya que las sociedades primitivas como las de los indios Yanoama constituyen el límite, el más allá de nuestra propia civilización y es precisamente por ello que pueden ser el espejo de su verdad; y además porque estas culturas están ahora mismo muertas o moribundas. Napañuma ha resucitado dos veces.

En cuanto a los Yanoama, la riqueza etnográfica que posee el libro que los describe es tal que apenas podemos ordenar la profusión de detalles, la profundidad y variedad de observaciones enunciadas al pasar, la precisión y abundancia en la descripción de las múltiples facetas de la vida de estos grupos. Renunciando a retener la totalidad del rico material que se desprende del relato, nos limitaremos a señalar algunos rasgos llamativos. A pesar de todo nos distraeremos en sugerir una empresa que, sin ser forzosamente inútil, sería en todo casi curiosa. Se trataría, prohibiéndose toda otra lectura fuera de *Yanoama,* de ordenar y analizar todo el material en bruto que se ha recogido a fin de extraer una especie de estudio monográfico y confrontar los resultados con los de los cuatro volúmenes que Biocca consagró a estos indios. La comparación puede ser fructífera.

La descripción del endocanibalismo retuvo particularmente nuestra atención. El hecho en sí mismo se conoce desde hace mucho, y sabemos que el Noroeste amazónico es un área de antropofagia ritual, aunque en forma más atenuada que en otras regiones. Cuando una persona muere se cuelga su cadáver de un árbol, encerrado en un cesto, hasta que la carne haya desaparecido, o bien se quema inmediatamente su cuerpo. Pero en todos los casos, los huesos son recogidos, apilados, reducidos a polvo y conservados en una calabaza. Según las necesidades ceremoniales se los va consumiendo mezclados con el puré de plátanos. Es sorprendente encontrar en boca de los Yanoama la misma teoría del endocanibalismo que formulan los Guayaki. Y eso que la antropofagia guayaki —en absoluto atenuada— es inversa y simétrica a la de los Yanoama, ya que ellos comen la carne asada y dejan los huesos quemados. Pero en los dos casos, el pensamiento indígena considera ese ritual como

un medio de reconciliación entre los vivos y los muertos. También comprobamos que en estas dos tribus los parientes muertos son comidos colectivamente en grandes fiestas a las que se convida hasta a los amigos lejanos y que, ya se trate de polvo de huesos o de carne asada, el hombre no se consume nunca solo sino mezclado con una sustancia vegetal (en este caso puré de plátanos, pulpa de pindo entre los Guayaki). El endocanibalismo se inscribe en un espacio homogéneo que proviene seguramente, y más allá de las formas que adopte, de una teoría unitaria. ¿Pero podemos elaborar tal teoría sin incluir el exocanibalismo, como lo practican, por ejemplo, los Tupi-Guaraní? ¿Y las dos formas de antropofagia no caerían a su vez en un mismo campo que englobaría un único análisis? La hipótesis de Volhard y Boglar que articula el endocanibalismo del norte amazónico con la «agricultura naciente» no es del todo convincente. Es posible que las investigaciones en curso iluminen este punto. (Para nosotros es un misterio el título de un capítulo del libro: «El endocanibalismo y la supresión de las viudas», donde no se trata ni lo uno ni lo otro, y tampoco la relación entre ambos.)

Igualmente valiosas para una mejor comprensión del chamanismo son las numerosas indicaciones que ofrece sobre este tema *Yanoama*. En él podemos leer descripciones completas y minuciosas de curas operadas por los médicos yanoama, transcripciones literales de cánticos mediante los cuales los chamanes evocan y llaman en su ayuda a sus *Hekura,* pueblo de los «espíritus» protectores de los hombres. Para ser chamán es necesario conocer los cánticos de conjuro de todos los *Hekura,* y un capítulo nos muestra cómo un hombre aprende el oficio bajo la severa dirección de los viejos médicos. Sus estudios no son nada fáciles: la abstinencia, los ayunos, la inhalación repetida de la *ebena,* esa droga alucinógena que los Yanoama utilizan tanto, el esfuerzo intelectual permanente para retener los cánticos que enseñan los maestros, todo esto conduce al neófito a un estado de agotamiento físico y de casi desesperación, necesario para conquistar la gracia de los *Hekura* y merecer su benevolencia: «Padre, aquí llegan los *Hekura;* son numerosos. Llegan a mí danzando, Padre. Ahora sí, ahora yo también seré *Hekura.*» Nos equivocaríamos si consideráramos a los *Hekura* con una óptica instrumental: lejos de existir como útiles neutros exteriores al chamán, quien se contentaría con convocarlos y utilizarlos según sus necesidades profesionales, se convierten para él en la propia sustancia de su yo, la raíz de su existencia, la fuerza vital que lo mantiene a la vez en el círculo de los hombres y en el dominio de los dioses. Uno de los índices de ese *status* óntico de

los chamanes es el nombre que los designa: *Hekura,* justamente. Y lo demuestra claramente el fin sobrio y trágico de un joven chamán, herido de muerte por una flecha: «Vuelto hacia su padre murmuró: Padre, el último *Hekura* que estaba cerca de mí, me hizo vivir hasta tu llegada, Pachoriwe (*Hekura* de mono), y ahora me abandona. (...) Se apretó contra el tronco, se puso rígido y cayó muerto.» ¿Qué tienen que decir sobre esto las concepciones corrientes sobre fenómenos chamánicos? ¿Y que «posee» este hombre que le permite diferir su muerte algunas horas, hasta poder echar una postrera mirada a su padre y, una vez cumplido su último deseo, morir? En realidad las magras categorías del pensamiento etnológico no nos parecen capaces de medir la profundidad y densidad del pensamiento indígena, ni aun su diferencia. La antropología deja escapar por ahí, en nombre de no se sabe qué certezas insustanciales, un campo al que permanece ciega (¿como el avestruz, tal vez?): el campo que no pueden delimitar conceptos tales como espíritu, alma, cuerpo, éxtasis, etc., pero en cuyo centro la Muerte hace burlonamente su pregunta.

El azar, y tal vez no sea éste el único, quiso que Napañuma se convirtiera en la esposa de un jefe, Fusiwe, que ya tenía cuatro mujeres. Pero por ser la quinta no fue la última. Era visiblemente la preferida y su marido la impulsaba a mandar a las otras, lo que la repugnaba. Pero no es ésta la cuestión. Lo que para nosotros es de un interés inestimable es que ella, al hablar de su marido, dibuja el retrato de un jefe indio tal como aparece recurrentemente a través de todo el continente sudamericano. Se encuentran aquí los trazos que de ordinario califican el modelo de la autoridad política, de la jefatura entre los indios: talento oratorio o dotes de cantante, generosidad, poliginia, valentía, etc. Esta enumeración desordenada no significa que falte un sistema que organice las propiedades o una lógica que las una en un todo significante. Todo lo contrario. Digamos simplemente que la persona de Fusiwe ilustra a la perfección la concepción india del poder, radicalmente diferente de la nuestra en cuanto que el esfuerzo del grupo tiende precisamente a separar jefatura y coerción, y en este sentido vuelve al poder impotente. Concretamente, un jefe —dirigente o guía— no dispone sobre su gente de absolutamente ningún poder, salvo aquel —esencialmente diferente— que pueda inspirar su prestigio y el respeto que sepa ganar entre ellos. De ahí ese juego sutil entre el jefe y su grupo, que se lee entre líneas en el relato de Elena, consistente en que el primero aprecie y mida las intenciones del segundo a cada instante para convertirse inmediatamente en su portavoz. Tarea delicada y

fina que debe cumplirse bajo el discreto pero vigilante control del grupo. Que éste no abuse del poder (es decir del uso del poder) es una cuestión que afecta su prestigio como jefe. De lo contrario se lo abandona en beneficio de otro que sea más consciente de sus deberes. Por haber intentado embarcar a su tribu en una expedición guerrera que ésta no deseaba, por haber confundido su *deseo* y las intenciones del grupo, Fusiwe se perdió. Abandonado por casi todos persistió, sin embargo, en hacer *su* guerra para perder finalmente la vida en ella. Ya que su muerte, casi solitaria, es de hecho un suicidio: el suicidio de un jefe que no puede soportar la desautorización de sus compañeros, de un hombre que, al no poder seguir siendo jefe a los ojos de su gente y su mujer blanca prefirió morir como un guerrero. La cuestión del poder en este tipo de sociedades, considerado en los términos adecuados, rompe con el academicismo de la descripción simple (vía vecina y cómplice del exotismo más ramplón) y hace un gesto familiar a los hombres de nuestras sociedades: la línea divisoria entre sociedades arcaicas y sociedades «occidentales» pasa menos por el desarrollo de la técnica que por la transformación de la autoridad política. Aquí también se deja de lado un espacio que sería esencial que la ciencia humana conociera, aunque más no fuera para ocupar mejor su propio lugar en el pensamiento occidental.

Hay una circunstancia, no obstante, en que las sociedades indígenas toleran la unión provisoria de jefatura y autoridad: la guerra, tal vez el único momento en que un jefe acepta dar órdenes y sus hombres ejecutarlas (y aún habría que analizarlo en detalle). Ahora bien, la guerra está casi constantemente presente en el texto que nos ocupa, y esto nos lleva a preguntarnos: ¿cuáles serían las impresiones de un lector poco advertido? Es de temer que no sean muy favorables. En efecto, ¿qué pensar de gentes que no dejan de matarse entre ellos con un ardor siempre renovado, que hoy no dudan en lanzar flechas sobre los que hasta ayer eran sus mejores amigos? Y se esfuman las ilusiones sobre los modos apacibles del Buen Salvaje, ya que vemos aquí, al pie de la letra, la guerra de todos contra todos, el estado presocial del hombre según Hobbes. Conviene ser claro: tanto como el estado de naturaleza de Rousseau, el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes no corresponde a un momento histórico de la evolución humana, aun a pesar de que la abundancia de episodios guerreros entre los Yanoama pueda sugerir lo contrario. En primer lugar el relato de Elena Valero se extiende por un período de veintidós años; además, es seguro que ella ha contado ante todo aquello que la impresionaba más viva-

mente, es decir, los combates. Por último no olvidemos que, sin intentar reducir la importancia sociológica de la guerra en estas culturas, tanto de América del Norte como del Sur, la llegada de los blancos trajo como consecuencia, casi mecánicamente, un redoblamiento de la hostilidad y la guerra entre las tribus. Una vez apuntadas estas precisiones, nos parece que el término guerra no describe convenientemente los hechos, ya que ¿cuáles son las unidades opuestas? Son grupos locales *aliados*, es decir grupos que intercambian sus mujeres y que por esto se convierten en parientes. Sin duda nos resultará difícil entender que los cuñados hagan lo posible por masacrarse, pero parece evidente que hay que considerar la «guerra» entre estos indios a partir de la circulación de mujeres, que jamás son recuperadas. Por otra parte los Yanoama lo saben muy bien, ya que cuando pueden, sustituyen el enfrentamiento sangriento con flechas por combates rituales con mazas, gracias a los cuales se consuma la venganza. Es así que las fronteras entre la paz y la violencia, entre el matrimonio y la guerra, son muy fluidas, y un gran mérito de este libro es nutrir esta problemática con un material incomparablemente vívido.

Una última palabra para concluir: ¿qué ocurre con el lector de una obra como ésta si es etnólogo? Lo deja colmado, pero no satisfecho. En efecto, comparado con la abundante variedad de lo que es la vida de una sociedad primitiva, el discurso del sabio parece más bien el balbuceo dubitativo de un tartamudo que, por añadidura, es poco confiable. Libro, por lo tanto, un poco amargo pues nos deja con la certeza de que nos desplazamos en la superficie de los significados, que se alejan cada vez más a medida que intentamos aproximarnos a ellos. Pero aquí ya no se trata más de etnología. Las cosas quedan tal cual son, el lenguaje de la ciencia (que no se cuestiona) se queda al parecer —fatalmente— en un discurso sobre los Salvajes y en el no-discurso de los Salvajes. Como ellos, nosotros no podemos conquistar la libertad de ser uno y otro a la vez, de estar al mismo tiempo aquí y allá, sin perder todo y no permanecer en ninguna parte. A cada uno se le niega también la astucia de un saber que, si se tornara absoluto, se extinguiría en el silencio.

3
La atracción del crucero*

* Aparecido en la revista *Les Temps Modernes,* n.º 299-300, junio-julio 1971, p. 2345-2350.

La gruesa barca recorre los últimos metros y encalla sin tropiezo en la playa. El guía salta a tierra y grita: «¡Las mujeres y los niños primero!» Risas alegres saludan la broma. Con un gesto galante, el guía ofrece su brazo a las damas y el desembarco se realiza en medio de una gran algarabía. Allí están los Brown y los Murdock, los Fox y los Poage, los MacCurdy y los Cook. Antes de partir se les había aconsejado cubrirse bien, pero muchos de los hombres prefirieron quedarse en *short*. Se golpean las pantorrillas y se rascan unas gordas rodillas que los mosquitos detectaron inmediatamente. ¡Qué tanto! Uno no puede pasarse toda la vida en los hoteles climatizados, alguna vez hay que vivir duramente y conocer la naturaleza.

—Volveremos a partir en dos horas... y ¡cuidado con vuestras cabelleras!

Es tal vez el décimo contingente de turistas que conduce al poblado indígena. Para él es la rutina, ¿por qué renovar pues las ocurrencias si cada vez se las acoge con la misma consideración? Pero para esta gente es completamente diferente. Han pagado un fuerte suplemento para venir aquí, a ver los Salvajes. Y gracias a su dinero tienen, junto a ese sol implacable, los olores entremezclados del río y la selva, los insectos, ese mundo extraño que bravamente se dirigen a conquistar.

—¿Con esta luz? Yo, yo utilizo un diafragma de...

A cierta distancia se perciben las cúpulas de cuatro o cinco grandes casas colectivas. Ron-ron de las cámaras, clics de los aparatos, comienza el asedio.

—¡Era tan interesante ver a aquellos Negros! ¡Qué curiosos eran sus ritos!

—...no más de diez dólares —le dije—. Al fin ella se marchó.

—Están muy atrasados. Pero son mucho más simpáticos que los nuestros, ¿no le parece?

—...además, cuando vi que por el mismo precio hacíamos también las Bahamas le dije a mi mujer: está decidido, vamos ahí.

El pequeño grupo avanza lentamente por un camino bordeado de árboles de urucú. El Sr. Brown explica que los indios se pintan con el jugo rojo de los frutos cuando van a la guerra.

—Yo leí un libro, no me acuerdo sobre qué tribu. Pero eso no tiene importancia, son todos parecidos.

Tanta erudición suscita respeto.

—¿Los Prescott? Son idiotas, simplemente. Han dicho que estaban cansados. En realidad, ¿quiere que le diga la verdad?, ¡tenían miedo! Sí, miedo de los indígenas.

El sendero atraviesa un gran vergel. El Sr. Murdock mira los plátanos, querría comer un fruto, pero están un poco alto, habría que saltar. Dudando, se quita un momento su sombrero y se seca la calva.

—¡Tú al menos no corres peligro por tu cabellera!

Renuncia al plátano. Todo el mundo está de buen humor. Helos aquí, al final del sendero entre dos enormes chozas. Se detienen un momento, como sobre un umbral. La plaza oval está desierta, limpia, inquietante. Se diría un pueblo muerto.

—Aquí realizan sus danzas, durante la noche.

En el centro, un poste adornado con rombos negros y blancos. Un perro muy flaco riega su pie, ladra débilmente y se aleja trotando.

—¡Os apuesto a que eso es el poste de tortura!

El Sr. Brown no está muy seguro, pero él es el especialista. Murmullos, fotos, deliciosos estremecimientos.

—¿Usted cree que les enseñan a hablar?

Amarillo y verdes, rojos y azules, los loros y los grandes aras hacen la siesta, posados en lo alto de los techos.

—¡De todas maneras podrían decir algo, mostrarse, recibirnos!

La pesadez del silencio y de la luz se hace turbadora. Felizmente los habitantes comienzan a emerger por minúsculas aberturas, mujeres con los senos desnudos, niños pegados a sus faldas, también hombres que miran de reojo a los extranjeros y arrojan perezosa-

mente trozos de madera a los perros. Se entablan conversaciones imprecisas, las damas desean acariciar la cabeza de los pequeños que se escapan, un joven de amplia sonrisa repite sin cansarse: ¡O.K.! Good morning! O.K.!»

El Sr. Poage está encantado.

—¿Y, viejo, todo bien?

Palmea la espalda del polígiota. Rápidamente se ha roto el hielo, están entre los Salvajes, no cualquiera puede decir lo mismo. Esto no es para nada lo que se esperaban, pero algo es algo. Ahí están los Indios, los arcos y las flechas se apoyan contra las paredes de las casas, hechas de hojas de palma.

Ahora cada uno va por su lado. Visiblemente no hay nada que temer y para las fotos y lo demás más vale no estar amontonado, ni tener aspecto belicoso.

Con resolución, el Sr. Brown, seguido de su mujer, se dirige al indio más próximo: realizará metódicamente la visita completa al poblado. Dos horas para acabar con la tribu no es demasiado. A trabajar. El hombre está sentado a la sombra, sobre un pequeño taburete de madera con forma de animal. De tiempo en tiempo lleva a su boca un tubo de tierra cocida; fuma su pipa sin mover los ojos que parecen no ver nada. Ni siquiera se inmuta cuando el Sr. Brown se planta delante de él. Su cabellera negra cubre libremente sus hombros, sin ocultar las orejas perforadas con un amplio agujero vacío.

En el momento de pasar a la acción algo detiene al Sr. Brown. ¿Qué voy a decirle? No voy a llamarlo señor. Y si lo tuteo puede que se sienta menospreciado y me muela a palos.

—¿Qué piensa usted? ¿Cómo se dirigiría usted a este..., a este hombre?

—¡No le diga nada, simplemente! De todas maneras seguramente no entenderá nada.

Se adelanta y anuncia algo que no se sabe si es orden o pedido:

—Foto.

La mirada del Indio sube desde los pies hasta las rodillas del Sr. Brown.

—Un peso.

—Bueno. Al menos sabe qué es el dinero. Era de esperar... En fin, no es caro.

—Sí, pero quitándose todo eso. Foto, ¡pero sin eso!

El Sr. Brown imita la caída del pantalón a lo largo de sus

piernas, enseña el desabotonarse de la camisa. Desviste al salvaje, le quita sus trapos mugrientos.

—Yo desvestido, cinco pesos.

Dios mío, no puede ser que sea tan interesado. Por una foto o dos, exagera. La Sra. Brown comienza a impacientarse.

—Y bien, ¿sacas la foto o qué?

—Ya lo ves, cada vez viene con una historia nueva.

—Cambia de indio.

—Será igual con todos.

El hombre permanece sentado, indiferente, fumando apaciblemente.

—Muy bien, cinco pesos.

Desaparece por unos instantes en el interior y vuelve enteramente desnudo, atlético, sereno y libre en su cuerpo. Un ramalazo de nostalgia hace soñar al Sr. Brown y la Sra. Brown desliza una mirada sobre el sexo.

—Crees verdaderamente que...

—Bah, no me compliques las cosas. Está muy bien con él.

Clic-clac, clic-clac... Cinco fotos, en diferentes ángulos. Todo está listo para la sexta.

—Terminado.

El hombre ha dado una orden sin alzar la voz. El Sr. Brown no osa desobedecer. Siente desprecio por sí mismo, se detesta... Yo, un hombre blanco civilizado convencido de la igualdad de las razas, henchido de sentimientos fraternales hacia aquellos que no han tenido la suerte de ser blancos, obedezco sin chistar a la primera palabra de un miserable que vive desnudo cuando no se viste con unos andrajos hediondos. Exige cinco pesos y yo podría darle cinco mil. No tiene nada, él mismo es menos que nada y cuando dice terminado yo me detengo. ¿Por qué?

—¿Por qué diablos actúa así? ¿Qué le hace una o dos fotos más?

—Has dado con una vedette que se hace pagar caro.

El Sr. Brown está en estado de apreciar el humor.

—Además, ¿qué va a hacer con ese dinero? Estas gentes viven de nada, como los animales.

—Tal vez quiera comprarse una cámara fotográfica.

El indio examina despaciosamente el viejo billete de cinco pesos y luego lo guarda en su casa. Se sienta y retoma su pipa. Es una provocación, no nos presta la menor atención, estamos allí y es como si no estuviéramos. Odio: esto es lo que comienza a experimentar el Sr. Brown delante de ese bloque de inercia. Pero todo

este rodeo les cuesta demasiado. Imposible guardar una actitud digna, humillar a ese salvaje mandándolo al demonio. El Sr. Brown no quiere haber venido para nada.

—¿Y las plumas? ¿No hay plumas?

Con gestos ampulosos reviste al Indio de adornos, corona su cabeza de ornamentos, le provee de largas alas.

—Tú sacando foto mi llevando plumas, quince pesos.

La oferta no se discute. Ligera sonrisa de aprobación de la Sra. Brown. Su marido elige el martirio.

—O.K., quince pesos.

Un billete de cinco, un billete de diez sometidos al mismo paciente examen. El hombre vuelve a entrar a su casa, y es un semidios el que surge del antro oscuro. Sobre la cabellera negra ahora anudada en una cola de caballo hay un amplio tocado, un sol rosa y negro; en los obscenos agujeros de las orejas, dos discos de madera; en los tobillos, unos ramilletes de plumas blancas; el vasto torso está dividido por dos collares de pequeños caracoles en bandolera. La mano se apoya en una pesada maza.

—La verdad es que valía la pena. ¡Qué bello es!

La Sra. Brown admira sin reservas. Clic-clac, clic-clac... El semidios no interviene hasta después de la décima foto en la que el Sr. Brown posa, modesto y paternal, junto al Piel Roja.

Y todo recomienza en cuanto quiere comprar pequeñas estatuillas de arcilla cocida, los adornos, las flechas, un arco. Una vez indicado el precio, el hombre no dice una palabra más. Hay que aceptarlo. Las armas en cuestión son bonitas, adornadas con plumas de pájaro blanco, muy diferentes del gran arco y el puñado de largas flechas que reposan contra la choza, desprovistos de ornamentos, serios.

—¿Cuánto?

—Cien pesos.

—¿Y aquellas otras?

Por primera vez el Indio expresa un sentimiento, una ligera sorpresa agita momentáneamente su rostro helado.

—¿Eso? Mi arco. Para animales.

Con una mueca muestra la selva y hace el gesto de lanzar una flecha.

—Mí no vendiendo.

Esto no quedará así. Ya veremos quién es el más fuerte, quién aguanta más.

—Pero yo quiero ése, con las flechas.

—Oiga, ¿qué es lo que quiere? ¡Los otros son mucho más bonitos!

El hombre mira alternativamente sus propias armas y las que ha fabricado con esmero para futuros compradores. Coge una flecha y aprecia la precisión de la flecha, toca con el dedo la punta de hueso.

—Mil pesos.

El Sr. Brown no se lo esperaba.

—¡Qué! ¡Está loco! ¡Es demasiado caro!

—Esto, mi arco. Mí matando animales.

—Basta de hacer el ridículo. Págale. ¡Qué vamos a hacerle!

El marido extiende un billete de mil, pero el otro se niega porque quiere diez de cien. Hay que pedir cambio al Sr. Poage. El Sr. Brown, satisfecho, se va con su arco y sus flechas de caza en la mano. Ha terminado su rollo de película a escondidas, como un ladrón, aprovechando que la gente no lo veía.

—¡Qué banda de ladrones, esta gente! Están completamente podridos por el dinero.

El Sr. MacCurdy resume el sentimiento generalizado de los turistas que vuelven al barco.

—¡Doscientos pesos! Se da usted cuenta, por filmar tres minutos a esas jóvenes que danzaban desnudas. ¡Seguro que se acuestan con cualquiera por veinte!

—Yo, al contrario. Es la primera vez que veo a mi marido dejarse timar. ¡Y por quién!

—...Y no se puede regatear. Son demasiado brutos. Unos holgazanes. ¡Así es fácil vivir!

—¿Los Prescott? ¡Tenían mucha razón!

4
Sobre el etnocidio*

* Aparecido en la *Encyclopaedia Universalis,* Paris, Ed. Universalia, 1974, pp. 282b-286a.

Hace algunos años el término etnocidio no existía. Beneficiario de los favores pasajeros de la moda y, ciertamente, gracias a su capacidad de responder a una necesidad, de satisfacer una innegable demanda de precisión terminológica, el uso de la palabra ha sobrepasado ampliamente su lugar de origen, la etnología, para pasar a ser del dominio público. Sin embargo, ¿la difusión acelerada de una palabra mantiene la coherencia y el rigor deseables con la idea a la que sirve de vehículo? No está muy claro que la compresión se beneficie con la extensión y que, al fin de cuentas, sepamos qué significa el etnocidio. En el espíritu de sus inventores la palabra estaba destinada, sin duda, a traducir una realidad no expresada por ningún otro término. Si se ha sentido la necesidad de crear una nueva palabra era porque había que pensar algo nuevo, o bien algo viejo pero sobre lo que todavía no se había reflexionado. En otros términos, se estimaba inadecuado o impropio para cumplir esta exigencia nueva otra palabra, genocidio, cuyo uso estaba muy difundido desde mucho tiempo atrás. Por lo tanto, no se puede comenzar una reflexión seria sobre la idea de etnocidio sin intentar determinar previamente lo que distingue al fenómeno así llamado de la realidad a la que hace referencia el genocidio.

Creado en 1946 durante el proceso de Nuremberg, el concepto jurídico de genocidio es la toma de conciencia en el plano legal de un tipo de criminalidad desconocida hasta el momento. Más exactamente, remite a la primera manifestación, debidamente registrada por la ley, de esta criminalidad: el exterminio sistemático de los judíos europeos por los nazis alemanes. El delito jurídicamente definido como genocidio hunde sus raíces, por lo tanto, en

el racismo; es su producto lógico y en última instancia, necesario: un racismo que se desarrolla libremente, como fue el caso de la Alemania nazi, no puede conducir sino al genocidio. Las guerras coloniales que se sucedieron en el Tercer Mundo a partir de 1945 y que, en algunos casos, todavía perduran, dieron lugar a acusaciones precisas de genocidio contra las potencias coloniales. Pero el juego de las relaciones internacionales y la indiferencia relativa de la opinión pública impidieron lograr un consenso análogo al de Nuremberg; jamás hubo persecuciones.

Si el genocidio antisemita de los nazis fue el primero en ser juzgado por la ley, no fue el primero en ser perpetrado. La historia de la expresión occidental en el siglo XIX, de la constitución de los imperios coloniales por las grandes potencias europeas, está jalonado de masacres metódicas de las poblaciones autóctonas. Aunque más no sea por su extensión continental, por la amplitud de la caída demográfica que provocó, el genocidio de los indígenas americanos es el que más ha llamado la atención. A partir del descubrimiento de América, en 1492, se puso en marcha una máquina de destrucción de los indios. Esta máquina aún funciona allí donde subsisten, por toda la gran selva amazónica, las últimas tribus «salvajes». En el curso de los últimos años se han denunciado masacres de indios en Brasil, Colombia, Paraguay, y siempre ha sido en vano.

Por lo tanto es sobre todo a partir de su experiencia americana que los etnólogos, y muy particularmente Robert Jaulin, se vieron llevados a formular el concepto de etnocidio. En principio, esta idea se refiere a la realidad indígena de América del Sur. Allí se dispone de un terreno favorable —si se nos permite la expresión— para buscar la diferencia entre genocidio y etnocidio, ya que las últimas poblaciones indígenas del continente son víctimas simultáneamente de estos dos tipos de criminalidad. Si el término genocidio remite a la idea de «raza» y a la voluntad de exterminar una minoría racial, el de etnocidio se refiere no ya a la destrucción física de los hombres (en este caso permaneceríamos dentro de la situación genocida) sino a la de su cultura. El etnocidio es, pues, la destrucción sistemática de los modos de vida y de pensamiento de gentes diferentes a quienes llevan a cabo la destrucción. En suma, el genocidio asesina los cuerpos de los pueblos, el etnocidio los mata en su espíritu. Tanto en uno como en otro caso se trata sin duda de la muerte, pero de una muerte diferente: la supresión física es inmediata, la opresión cultural difiere largo tiempo sus efectos según la capacidad de resistencia de la minoría oprimida.

No se trata aquí de elegir el mal menor, ya que la respuesta es de por sí evidente: cuanto menos barbarie mejor. Dicho esto, hemos de reflexionar sobre la verdadera *significación* del etnocidio.

El etnocidio comparte con el genocidio una visión idéntica del Otro: el Otro es lo diferente, ciertamente, pero sobre todo la diferencia perniciosa. Estas dos actitudes se separan en la clase de tratamiento que reservan a la diferencia. El espíritu, si puede decirse genocida, quiere pura y simplemente negarla. Se extermina a los otros porque son absolutamente malos. El etnocidio, por el contrario, admite la relatividad del mal en la diferencia: los otros son malos pero puede mejorárselos, obligándolos a transformarse hasta que, si es posible, sean idénticos al modelo que se les propone, que se les impone. La negación etnocida del Otro conduce a una identificación consigo mismo. Se podría oponer el genocidio y el etnocidio como las dos formas perversas del pesimismo y el optimismo. En América del Sur los asesinos de indios llevan al colmo la posición del Otro como diferencia: el indio salvaje no es un ser humano sino un simple animal. La muerte de un indio no es un acto criminal; incluso el racismo ha desaparecido, ya que para ejercerse implica el reconocimiento de un mínimo de humanidad en el Otro. Monótona repetición de una infamia muy vieja: Claude Lévi-Strauss, al tratar —*avant la lettre*— del etnocidio, recuerda en *Raza e historia* que los indios de las Islas se preguntaban si los españoles recién llegados eran dioses u hombres, en tanto que los blancos se interrogaban sobre la naturaleza humana o animal de los indígenas.

¿Quiénes practican, por otra parte, el etnocidio? ¿Quién ataca el alma de los pueblos? Aparecen en primer plano, en América del Sur, pero también en muchas otras regiones, los misioneros. Propagadores militantes de la fe cristiana, se esfuerzan por sustituir las creencias bárbaras de los paganos por la religión de Occidente. El desarrollo evangelizador supone dos certezas: primero que la diferencia —el paganismo— es inaceptable y debe ser combatido y, segundo, que el mal de esta diferencia puede ser atenuado, es decir, abolido. La actitud etnocida es más bien optimista precisamente en esto: el Otro, que desde un principio es malo, es perfectible, se le reconocen los medios para elevarse, por identificación, a la perfección representada por el cristianismo. Quebrar la fuerza de la creencia pagana es destruir la sustancia misma de la sociedad. Se trata, claro está, de un resultado buscado: conducir al indígena por el camino de la verdadera fe, del salvajismo a la civilización. El etnocidio se ejerce por el bien del Salvaje. El discurso laico, por

otra parte, dice lo mismo cuando enuncia, por ejemplo, la doctrina oficial del gobierno brasileño en lo tocante a la política indigenista. «Nuestros indios, proclaman los responsables, son seres humanos como los otros. Pero la vida salvaje que llevan en la selva los condena a la miseria y la desgracia. Es nuestro deber ayudarlos a liberarse de la servidumbre. Tienen el derecho de elevarse a la dignidad de ciudadanos brasileños para poder participar plenamente en el desarrollo de la sociedad y gozar de sus beneficios.» La ética del humanismo es la espiritualidad del etnocidio.

El horizonte sobre el que se recortan el espíritu y la práctica etnocidas se determina según dos axiomas. El primero proclama la jerarquía de las culturas: las hay inferiores y superiores. El segundo confirma la superioridad absoluta de la cultura occidental. Este último no puede mantener con los otros, y en particular con las culturas primitivas, más que una relación de negación. Pero se trata de una negación positiva, en tanto que quiere suprimir lo inferior en cuanto inferior para elevarlo a un nivel superior. Se suprime la indianidad del indio para hacer de él un ciudadano brasileño. En la perspectiva de sus agentes, el etnocidio no es visto como una empresa destructiva; es, por el contrario, una tarea necesaria, exigida por el humanismo inscrito en el corazón de la cultura occidental.

Esta vocación de medir las diferencias con la vara de su propia cultura se denomina etnocentrismo. Occidente sería etnocida porque es etnocéntrico, porque se considera a sí mismo y quiere ser *la* civilización. Se impone, sin embargo, una pregunta: ¿nuestra cultura detenta el monopolio del etnocentrismo? La experiencia etnológica nos permite responder. Consideremos la manera en que se denominan a sí mismas las sociedades primitivas. En realidad no hay autodenominación en la medida en que, recurrentemente, las sociedades se atribuyen casi siempre un único y mismo nombre: los Hombres. Para ilustrar con algunos ejemplos este rasgo cultural recordaremos que los indios Guaraníes se llaman Ava, que significa los «Hombres»; que los Guayaki dicen que son Aché, las «Personas»; que los Waika de Venezuela se proclaman Yanomami, la «Gente»; que los Esquimales son los Innuit, los «Hombres». Se podría alargar indefinidamente la lista de estos nombres propios que componen un diccionario de todas las palabras con el mismo sentido: hombres. Por el contrario, cada sociedad designa *sistemáticamente* a sus vecinos con nombres peyorativos, cargados de desprecio, injuriantes.

Toda cultura realiza así una división de la humanidad entre

ella misma, que se afirma como representación de lo humano por excelencia y los otros, que participan mínimamente de la humanidad. El discurso sobre ellas mismas que tienen las sociedades primitivas, condensado en los nombres que se confieren, es totalmente etnocéntrico: afirmación de la superioridad de su ser cultural, negativa a reconocer a los otros como iguales. El etnocentrismo parece la cosa más repartida en el mundo y, al menos desde este punto de vista, la cultura occidental no se distingue de las otras. Y aún es conveniente, llevando el análisis un poco más allá, pensar el etnocentrismo como una propiedad formal de toda formación cultural, *inmanente a la cultura misma*. Pertenece a la esencia de la cultura ser etnocéntrica, en la medida en que toda cultura se considera la cultura por antonomasia. En otros términos, la alteridad cultural jamás es considerada una diferencia positiva sino que siempre es una inferioridad según un esquema jerárquico.

Pero si bien es cierto que toda cultura es etnocéntrica, sólo la occidental es etnocida. De esto se concluye que la práctica etnocida no se articula necesariamente con la convicción etnocéntrica. Sino, toda cultura debería ser etnocida y no es el caso. Nos parece que es en este nivel donde se deja ver una cierta insuficiencia en la reflexión que realizan desde hace cierto tiempo los investigadores, y que afecta al problema del etnocidio. En efecto, no es suficiente con reconocer y afirmar la naturaleza y la función etnocida de la civilización occidental. Mientras nos contentemos con determinar el mundo blanco como etnocida nos quedaremos en la superficie de las cosas, seguiremos repitiendo —repetición legítima, sin duda, puesto que nada ha cambiado— el discurso pronunciado por el obispo Las Casas, por ejemplo, cuando ya a comienzos del siglo XVI denunciaba en términos bien precisos el genocidio y el etnocidio que los españoles realizaban con los indios de las Islas y de México. La lectura de los trabajos consagrados al etnocidio da la impresión de que para sus autores la *civilización occidental* es una especie de abstracción, sin raíces socio-históricas, una vaga esencia que lleva en sí el *espíritu etnocida*. Nuestra cultura no es ninguna abstracción, es el producto lentamente constituido de una historia, permite una investigación genealógica. ¿Qué es lo que hace que la civilización occidental sea etnocida? Esta es la verdadera pregunta. El análisis del etnocidio implica, más allá de la denuncia de los hechos, una interrogación sobre la naturaleza, históricamente determinada, de nuestro mundo cultural. Por lo tanto, es necesario volverse hacia la historia.

Así como no es una abstracción extra-temporal, la civilización occidental tampoco es una realidad homogénea, un bloque indiferenciado idéntico en todas sus partes. Esta es, sin embargo, la imagen que parecen dar los autores antes citados. Pero si Occidente es etnocida como el sol es luminoso este fatalismo vuelve inútil, y aun absurda, la denuncia de los crímenes y el llamado a la protección de las víctimas. ¿No será que la civilización occidental es etnocida hacia fuera, es decir con otras formaciones culturales porque es etnocida *en principio respecto de sí misma*? No se puede considerar la vocación etnocida de la sociedad occidental sin articularla con esa particularidad de nuestro propio mundo que constituye el criterio clásico de distinción entre los Salvajes y los Civilizados, entre el mundo primitivo y el mundo occidental: los primeros son un conjunto de sociedades sin Estado, los segundos están compuestos por sociedades con Estado. Hay que intentar reflexionar sobre lo siguiente: ¿pueden legítimamente ponerse en perspectiva estas dos propiedades de Occidente, cultura etnocida y sociedad con Estado? Si así fuese se comprendería por qué las sociedades primitivas pueden ser etnocéntricas sin ser etnocidas, puesto que son precisamente sociedades sin Estado.

Se admite que el etnocidio es la supresión de las diferencias culturales juzgadas inferiores y perniciosas, la puesta en marcha de un proceso de identificación, un proyecto de reducción del otro a lo mismo (el indio amazónico suprimido como otro y reducido a lo mismo como ciudadano brasileño). En otras palabras, el etnocidio pretende la disolución de lo múltiple en lo Uno. ¿Y qué es el Estado? Es, esencialmente, la puesta en juego de una fuerza centrípeta que tiende, si las circunstancias lo exigen, a aplastar las fuerzas centrífugas inversas. El Estado se pretende y se autoproclama centro de la sociedad, el todo del cuerpo social, el señor absoluto de los diversos órganos de ese cuerpo. Se descubre así, en el corazón mismo de la sustancia de Estado, la potencia actuante de lo Uno, la vocación de negación de lo múltiple, el horror a la diferencia. En este nivel formal en que nos situamos actualmente comprobamos que la práctica etnocida y la máquina del Estado funcionan de la misma manera y producen los mismos efectos: ya sea como civilización occidental o como Estado, se descubre siempre la voluntad de reducción de la diferencia y de la alteridad, el sentido y el gusto por lo idéntico y lo Uno.

Quitemos este eje formal y en alguna medida estructuralista y abordemos el diacrónico, el de la historia concreta, considerando la cultura francesa como un caso particular de la cultura occiden-

tal, ilustración ejemplificadora del espíritu y el destino de Occidente. Su formación, enraizada en un pasado secular, aparece estrictamente relacionada con la expansión y el reforzamiento del aparato del Estado, primero bajo su forma monárquica, luego republicana. A cada desarrollo del poder central corresponde un mayor despliegue del mundo cultural. La cultura francesa es una cultura nacional, una cultura de lo francés. La extensión de la autoridad del Estado se traduce en la expansión de la lengua del Estado, el francés. La nación puede proclamarse constituida y puede aparecer el Estado como quien detenta exclusivamente el poder cuando las gentes sobre las que se ejerce la autoridad del Estado hablan su misma lengua. Este proceso de integración pasa evidentemente por la supresión de las diferencias. Es así que en los inicios de la nación francesa, cuando Francia no era más que la Francomanía y su rey un pálido señor del norte del Loira, la cruzada de los albigenses se abatió sobre el sur para abolir la civilización. La extirpación de la herejía cátara, pretexto y medio de expansión de la monarquía de los capetos, trazando los límites casi definitivos de Francia, aparece como un caso de etnocidio puro: la cultura del *Midi* —religión, literatura, poesía— estaba irreversiblemente condenada y los habitantes del Languedoc se convirtieron en sujetos leales al rey de Francia.

La Revolución de 1789, al permitir el triunfo del espíritu centralista de los Jacobinos sobre las tendencias federalistas de los Girondinos, culmina la empresa política de la administración parisiense. Las provincias, como unidades territoriales, se apoyaban cada una sobre una vieja realidad, homogénea desde el punto de vista cultural: lengua, tradiciones políticas, etc. Se las sustituye por la distribución abstracta en departamentos, apta para quebrar toda referencia a particularismos locales y por lo tanto para facilitar por doquier la penetración de la autoridad del Estado. Ultima etapa de ese movimiento por el cual las diferencias se evaporan una tras otra frente al poderío del Estado: la Tercera República transforma definitivamente a los habitantes del hexágono en ciudadanos gracias a la institución de la escuela laica, gratuita y obligatoria, y más tarde del servicio militar obligatorio. La existencia autónoma que subsistía en el mundo provincial y rural sucumbió. Se había realizado el «afrancesamiento», el etnocidio consumado: lenguas tradicionales acosadas como dialectos de atrasados, vida pueblerina rebajada a espectáculo folklórico destinado al consumo turístico.

Por breve que sea, esta ojeada sobre la historia de nuestro país

basta para mostrar que el etnocidio, como supresión más o menos autoritaria de las diferencias socio-culturales, se inscribe primariamente en la naturaleza y funcionamiento de la maquinaria del Estado, que procede por uniformización de la relación que la liga a los individuos: el Estado no reconoce más que ciudadanos iguales ante la Ley.

Afirmar, a partir del ejemplo francés, que el etnocidio pertenece a la esencia unificadora del Estado conduce lógicamente a decir que toda formación estatal es etnocida. Examinemos rápidamente el caso de un tipo de Estado bien diferente a los Estados europeos. Los Incas llegaron a edificar en los Andes una maquinaria de gobierno que fue la admiración de los españoles, tanto por la amplitud territorial como por la precisión y minuciosidad de las técnicas administrativas que permitían al Emperador y a sus numerosos funcionarios ejercer un control casi total y permanente sobre los habitantes del imperio. El aspecto propiamente etnocida de esta maquinaria estatal aparece en su tendencia a incaizar las poblaciones recientemente conquistadas: no solamente las obligaban a pagar tributo a los nuevos señores, sino que les imponían el culto de los conquistadores, el culto del Sol, es decir, del propio Inca. Se difundía así una religión de Estado, impuesta por la fuerza en detrimento de los cultos locales. También es cierto que la presión ejercida por los Incas sobre las tribus sometidas nunca alcanzó la violencia ni el celo maníaco con que los españoles destruyeron luego la idolatría indígena. Por más hábiles diplomáticos que fuesen los Incas sabían también utilizar la fuerza cuando era necesario y su organización reaccionaba con la mayor brutalidad, como lo hace todo aparato de Estado cuando ve cuestionado su poder. Los frecuentes levantamientos contra la autoridad central del Cuzco, reprimidos desde el inicio sin piedad, eran luego castigados con la deportación masiva de los vencidos a regiones muy alejadas de su territorio natal, es decir, marcado por la red de los lugares de culto (fuentes, colinas, grutas): desarraigo, desterritorialización, etnocidio...

La violencia etnocida, como negación de la diferencia, pertenece a la esencia del Estado, tanto en los imperios bárbaros como en las sociedades civilizadas de Occidente: toda organización estatal es etnocida, el etnocidio es el modo normal de existencia del Estado. Hay, por lo tanto, una cierta universalidad del etnocidio, por cuanto no es propio solamente de un vago «mundo blanco» indeterminado sino de todo un conjunto de sociedades que son las sociedades con Estado. La reflexión sobre el etnocidio pasa por un análisis del

Estado. ¿Pero debe detenerse allí, en la comprobación de que el etnocidio es el Estado y que desde este punto de vista todos los Estados se valen de él? Sería caer nuevamente en el pecado de abstracción que precisamente le hemos reprochado a la «escuela del etnocidio», sería desconocer una vez más la historia concreta de nuestro mundo cultural.

¿Dónde se sitúa la diferencia que impide poner en el mismo plano, meter en el mismo saco a los Estados bárbaros (Incas, faraones, despotismos orientales) y los Estados civilizados (el mundo occidental)? Esta diferencia se revela, en primer lugar, al nivel de la capacidad etnocida de los aparatos estatales. En el primer caso, dicha capacidad está limitada no por la debilidad del Estado, sino todo lo contrario, por su fuerza: la práctica etnocida —abolir la diferencia cuando se convierte en oposición— cesa en el momento en que la fuerza del Estado no corre más riesgo. Los Incas toleraban una relativa autonomía de las comunidades andinas siempre y cuando reconocieran la autoridad política y religiosa del emperador. Por el contrario, en el segundo caso —Estados occidentales— la capacidad etnocida no tiene límites ni freno. Es, sin duda, por esto que puede conducir al genocidio, que se puede hablar del mundo occidental como absolutamente etnocida. ¿Pero de dónde proviene esto? ¿Qué contiene la civilización occidental que la hace infinitamente más etnocida que cualquier otra forma de sociedad? Su *régimen de producción económico,* justamente espacio de lo ilimitado, espacio sin lugares en cuanto que es negación constante de los límites, espacio infinito de una permanente huida hacia adelante. Lo que diferencia a Occidente es el capitalismo en tanto imposibilidad de permanecer de este lado de las fronteras, el que sea pasaje más allá de toda frontera; es el capitalismo como sistema de producción para el que nada es imposible, sino el tenerse a sí mismo como su propio fin, ya sea liberal, privado, como en Europa occidental, o planificado, estatal como en Europa oriental. La sociedad industrial, la más formidable máquina de producir, es por esto mismo la más terrible máquina de destruir. Razas, sociedades, individuos, espacio, naturaleza, mares, bosques, subsuelo: todo es útil, todo debe ser utilizado, todo debe ser productivo, ganado para una productividad llevada a su máxima intensidad.

He aquí la razón por la que no se podía dar tregua a las sociedades que abandonaban el mundo a su tranquila improductividad originaria; he aquí por qué era intolerable a los ojos de Occidente el derroche representado por la falta de explotación de inmensos recursos. La opción que se proponía a estas sociedades era un

dilema: ceder a la producción o desaparecer, el etnocidio o el genocidio. A finales del siglo pasado los indígenas de la pampa argentina fueron totalmente exterminados para permitir la crianza extensiva de ovejas y vacas que hicieron la riqueza del capitalismo argentino. A principios de este siglo cientos de miles de indios amazónicos murieron bajo los golpes de los buscadores de caucho. Actualmente, en toda América del Sur, los últimos indios libres sucumben bajo el enorme peso del crecimiento económico, brasileño en particular. Las rutas transcontinentales cuya construcción se acelera constituyen ejes de colonización de los territorios atravesados: ¡pobres de los indios que encuentre la ruta! ¿Qué peso pueden tener unos pocos millares de Salvajes improductivos a la vista de la riqueza en oro, minerales raros, petróleo, criaderos de bovinos y plantaciones de café? Producir o morir es la divisa de Occidente. Los indios de América del Norte lo aprendieron en carne propia, muerto hasta el último de ellos para permitir la producción. Uno de sus verdugos, el general Sherman, lo declaraba ingenuamente en una carta dirigida a un famoso asesino de indios, Buffalo Bill: «Según mis cálculos, había en 1862 más o menos 9 millones y medio de bisontes en las planicies comprendidas entre el Missouri y las Montañas Rocosas. Todos han desaparecido, muertos por su carne, su cuero y sus huesos. (...) Por esta misma fecha había unos 165.00 Pawnees, Sioux, Cheyennes, Kiowas y Apaches cuya alimentación anual dependía de esos bisontes. Ellos también han partido y han sido reemplazados por el doble o triple de hombres y mujeres de raza blanca, que han hecho de esta tierra un vergel y que pueden ser censados, pagar sus impuestos y ser gobernados según las leyes de la naturaleza y la civilización. Este cambio ha sido saludable y se llevará a cabo hasta el fin.» [1]

El general tenía razón. El cambio se llevará hasta el fin, cuando ya no haya nada por cambiar.

1. Citado en R. Thévenin y P. Coze, *Moeurs et Histoire des Indiens Peaux-Rouges,* Paris, Payot, 1952.

5

Mitos y ritos de los indios de America del sur*

* Los textos siguientes han sido escritos por Pierre Clastres para el *Dictionnaire des mythologies et des religions* (título provisorio), obra colectiva que publicará Ediciones Flammarion en 1981, bajo la dirección de Yves Bonnefoy. Ediciones Flammarion, queriendo asociarse al homenaje aquí rendido a Pierre Clastres, nos ha autorizado excepcionalmente a reproducir estos artículos aún antes de la aparición del *Dictionnaire*.

No podríamos intentar una exposición seria de las religiones indígenas de América del Sur sin enunciar antes, aunque sea esquemáticamente, un cierto número de datos generales relativos a esta área cultural. Sin duda evidentes para el especialista, deben sin embargo servir de introducción a la exposición para facilitar el examen del problema de la religión al lector menos familiarizado con estos temas. En efecto, ¿se puede abordar el campo de las prácticas y creencias de los indios sudamericanos sin saber primeramente cómo vivían esos pueblos, como funcionaban sus sociedades? Recordemos, por lo tanto, esto que es una perogrullada sólo en apariencia: América del Sur es un continente cuya inmensa superficie (salvo raras excepciones, como el desierto de Atacama en el extremo norte de Chile) estaba enteramente ocupada por el hombre en el momento del descubrimiento, a finales del siglo xv. Se trataba, por otra parte, de una ocupación muy antigua que se remonta a casi treinta mil años, como lo atestiguan los trabajos de los prehistoriadores. Conviene observar también que, contrariamente a una convicción que hasta hace poco estaba muy difundida, la densidad de la población indígena era relativamente alta. Las investigaciones demográficas, sobre todo las de la escuela de Berkeley en Estados Unidos constituyen un cuestionamiento radical del punto de vista clásico, según el cual América del Sur, salvo en su parte andina, era casi un desierto. Por la antigüedad y número de la población (algunas decenas de millones), por la amplitud continental de su territorio, América del Sur ofrecía las condiciones para una gran diferenciación cultural y, por lo tanto, religiosa.

¿Cuáles son las características socio-culturales principales, las determinaciones etnológicas esenciales de los pueblos sudamericanos? La extensión territorial y la variación climática que de ello resulta dan origen a una sucesión de ambientes ecológicos y paisajes que van desde la selva ecuatorial húmeda del norte (la cuenca amazónica) hasta las planicies de la Patagonia y los rudos climas de la Tierra del Fuego. Las diferencias en el medio natural, por las adaptaciones específicas que exigen de los hombres, formaron modelos culturales muy contrastados: agricultores sedentarios de los Andes, agricultores itinerantes sobre chamicera de la selva, cazadores-recolectores nómadas. Pero es necesario recalcar que en América del Sur las culturas de cazadores son absolutamente minoritarias. Su área de expansión corresponde, esencialmente, a zonas en las que la agricultura era imposible, ya sea a causa del clima (Tierra del Fuego) o a causa de la naturaleza de la vegetación (la pampa argentina carece de bosques). Allí donde la agricultura es posible con la tecnología indígena (utilización del fuego, el hacha de piedra, el palo para cavar, etc.) ésta se lleva a cabo desde hace muchos milenios, como lo enseñan los descubrimientos de los arqueólogos y los etno-botánicos: la mayor parte del continente sudamericano. Y se ha podido establecer que en esos islotes de sociedades de cazadores que rompen bizarramente la monotonía del paisaje cultural, la ausencia de agricultura no resulta de la persistencia de un modo de vida pre-agrícola sino de una pérdida: los Guayaki del Paraguay, los Siriono de Bolivia, practicaban, como sus vecinos, la agricultura sobre chamicera pero, por circunstancias históricas diversas, la perdieron en épocas más o menos antiguas y se convirtieron en cazadores-recolectores. En otras palabras, en lugar de una infinita variedad de culturas más bien se observa un enorme bloque homogéneo de sociedades con modo de producción semejante.

Pero sabemos, por otra parte, que para señalar un principio de orden en la diversidad de pueblos que habitan una región dada, para someter a una primera clasificación la multiplicidad de sus culturas, se apela preferentemente a un criterio lingüístico. Y se ve entonces desvanecerse la imagen de una casi perfecta unidad cultural, sugerida por la recurrencia poco menos que continental de bases materiales muy parecidas. ¿Cuál es en efecto, a grandes rasgos, el cuadro lingüístico de América del Sur? Quizá no haya en ninguna otra parte del mundo un fraccionamiento lingüístico tan acabado. Las grandes familias lingüísticas se cuentan por decenas, cada una de ellas con una cantidad de dialectos lo suficientemente

alejados de la *lengua madre como* para que *la* intercomunicación entre los que los hablan sea imposible. También se han encontrado un número considerable de lenguas a las que se considera aisladas porque no se las puede integrar en las principales existencias lingüísticas. De esta extraordinaria fragmentación en el plano de las lenguas resulta una especie de atomización cultural. En efecto, la unidad de lengua generalmente fundamenta la unidad cultural de un pueblo, el «estilo» de su civilización, el espíritu de su cultura. Sin duda se descubrirá alguna excepción a esta «regla». Así, los Guayaki, cazadores nómadas, pertenecen desde el punto de vista de su lengua a la gran vertiente tupí-guaraní que agrupa a tribus de agricultores. Estos casos aberrantes son muy raros y proceden de conjunciones históricas difíciles de establecer. Un punto esencial debe aquí llamar nuestra atención: los Tupí-Guaraní, por ejemplo, ocupaban por millones un territorio inmenso y hablaban la misma lengua, con variaciones dialectales demasiado débiles como para impedir la comunicación. Por lo tanto, a pesar de las distancias que separan a los grupos más alejados, la homogeneidad cultural es notable, tanto en lo que se refiere a su vida socio-económica como a la actividad ritual o a la estructura de los mitos. Se sobreentiende que unidad cultural no significa unidad política: las tribus tupí-guaraní participan del mismo modelo cultural sin constituir una «nación», debido a que permanecen en un constante estado de guerra entre sí.

Pero al reconocer esta *afinidad* entre lengua y cultura y descubrir en la primera el principio de unidad de la segunda, nos vemos constreñidos a aceptar al mismo tiempo la consecuencia más inmediata de esta relación: habrá, en suma, tantas configuraciones culturales, y por consiguiente, tantos sistemas de creencias, como lenguas. A cada etnia corresponderá un conjunto particular de creencias, ritos y mitos. El problema, en lo sucesivo, es de orden metodológico. Evidentemente no se puede adoptar la solución ilusoria de un «diccionario» que haría sucederse una interminable lista de tribus conocidas y la variedad hormigueante de sus creencias y prácticas. La dificultad para elegir un método de presentación de los hechos religiosos proviene en gran parte de la contradicción entre la homogeneidad cultural que se verifica en el plano socioeconómico y la irreductible heterogeneidad en el plano de la cultura propiamente dicha, de tal manera que cada etnia posee y cultiva su personalidad particular entre las bases materiales y el «amor propio». ¿No podríamos, acaso, descubrir unas líneas de fuerza capaces de dividir una identidad demasiado abstracta, unas

transversales aptas para agrupar diferencias demasiado específicas? Una división de este tipo entre los pueblos amerindios es la que utilizaron los primeros europeos que llegaron al Nuevo Mundo: por una parte las sociedades de los Andes, sometidas al poder imperial de la poderosa maquinaria estatal incaica; por otra parte las tribus que poblaban el resto del continente, indios de la selva, la sabana y la pampa, «gentes sin fe, sin ley y sin rey», como decían los cronistas del siglo XVI. No debe sorprendernos que este punto de vista europeo, ampliamente fundado en el etnocentrismo de quienes lo formulaban, se hiciera eco de la opinión que tenían los Incas de los pueblos que se apretujaban contra las fronteras del Imperio: no eran para ellos más que despreciables salvajes, buenos solamente si se lograba reducirlos a pagar tributos al rey. Tampoco debe sorprendernos saber que la repugnancia que los Incas sentían hacia la gente de la selva se debía a sus costumbres, que consideraban bárbaras, en particular sus prácticas rituales.

Es esta línea la que separa y reparte los pueblos indígenas de América del Sur: los Andinos y los otros, los Civilizados y los Salvajes, o, en términos de clasificación tradicional, las altas culturas por una parte, las civilizaciones selváticas por otra. La diferencia cultural (y aún más, la religiosa) está más enraizada en el modo de funcionamiento político que en el modo de producción económico. En otros términos, no hay diferencia sustancial —desde el punto de vista de ritos y mitos— entre pueblos cazadores y pueblos agricultores que forman en conjunto un bloque cultural homogéneo frente al mundo andino: oposición que también puede enunciarse como sociedades sin Estado (o sociedades primitivas) y sociedades con Estado; criterio que al menos permite estructurar el espacio religioso de la América precolombina y asegura también la economía de la exposición que nos concierne. Es por esto que la primera parte estará consagrada al mundo religioso de las sociedades primitivas, agricultores y cazadores juntos. La presentación de la religión andina ocupará la segunda parte. Se tratará de distinguir en ella dos planos autónomos, uno inscrito en la antigua tradición de las comunidades campesinas de esta región, el otro, mucho más reciente, consecutivo a la formación y expansión del Estado inca.

Habremos así asegurado la «cobertura» de los dos dominios en los que se despliega la espiritualidad de los indios sudamericanos. Conforme con las dimensiones socio-culturales generales de estas sociedades, la bi-partición del campo religioso no ofrecería, sin embargo, una imagen suficientemente exacta de su objeto. En efecto, un cierto número de etnias que se relacionan con el modelo «pri-

mitivo» clásico tanto por su modo de producción como por sus instituciones políticas, se separan sin embargo de este modelo precisamente por las formas extrañas, enigmáticas, que adoptan su pensamiento y su práctica religiosa. Esta diferencia llega al extremo en las tribus tupí-guaraní, cuya etnografía religiosa exige un desarrollo especial que constituirá, en consecuencia, la tercera parte de esta exposición.

Debemos considerar todo documento concerniente a la América india como una fuente etnográfica. La información disponible es, pues, muy abundante, ya que comienza a constituirse desde el momento del descubrimiento. Pero también es incompleta: de numerosas tribus desaparecidas no subsiste más que el nombre. Esta falta, no obstante, se compensa ampliamente por los resultados de las investigaciones de campo realizadas desde hace veinte años en pueblos poco o nada destruidos. Poseemos, entonces, documentos sobre las sociedades primitivas que se escalonan desde las crónicas del siglo XVI a los trabajos más recientes. En cuanto a las religiones andinas, extirpadas por los españoles casi desde mediados del siglo XVII, las conocemos gracias a las descripciones de los compañeros de Pizarro y los primeros colonizadores, sin contar con los testimonios de los sobrevivientes de la aristocracia inca recogidos por vía directa, inmediatamente después de la conquista.

LAS SOCIEDADES DE LA SELVA

Viajeros, misioneros o etnólogos siempre han subrayado, para celebrarlo o deplorarlo, el vivo apego que los pueblos primitivos sienten hacia sus costumbres y tradiciones, su profunda religiosidad. Una estancia un poco prolongada en el seno de una sociedad amazónica, por ejemplo, permite comprobar no sólo la piedad de los Salvajes sino también la influencia de la preocupación religiosa en la vida social al punto que parece disolverse la distinción entre lo laico y lo religioso, y borrarse el límite entre el dominio de lo profano y la esfera de lo sagrado: la naturaleza, tanto como la sociedad, está atravesada de un extremo al otro por lo sobrenatural. Es así que animales o plantas pueden ser a la vez seres naturales y agentes sobrenaturales: una caída de árbol que traiga como consecuen-

cia la herida de una persona, una mordedura de serpiente, el ataque de una bestia o el pasaje de una estrella fugaz, serán interpretados no como accidentes sino como efectos de una agresión deliberada de poderes sobrenaturales tales como los espíritus de la selva, las almas de los muertos, y a veces, chamanes enemigos. Esta negación tajante del azar y de la discontinuidad entre lo profano y lo sagrado debería conducir lógicamente a abolir la autonomía del campo religioso, reconocible entonces en todos los actos individuales y colectivos de la vida cotidiana del grupo. En realidad, aun cuando no esté jamás totalmente ausente de los múltiples aspectos en que se despliega una cultura primitiva, la dimensión religiosa se afirma como tal en ciertas circunstancias rituales específicas. Ellas serán más fácilmente determinables si aislamos antes el lugar y la función de las figuras divinas.

Los dioses

De acuerdo con la idea europea de la religión y su definición de las relaciones entre hombres y dioses o, más precisamente, entre los hombres y el dios, evangelistas e investigadores obsesionados, tal vez por ignorancia, por la convicción de que no hay hecho religioso auténtico si no es monoteísta, han intentado descubrir entre los indios sudamericanos versiones locales del gran dios único o gérmenes embrionarios de la unicidad de lo divino. La etnografía nos demuestra lo vano de la empresa. Las prácticas de culto de estos pueblos se desarrollan, casi siempre, sin referencia implícita a una figura única o central de lo divino. En otras palabras, la vida religiosa aprehendida en su realización ritual se despliega en un espacio exterior a lo que el pensamiento occidental acostumbra denominar esfera de lo divino: los «dioses» están ausentes de los cultos y los ritos que celebran los hombres porque no les están destinados. Pero, ¿la ausencia de culto significa ausencia de lo divino? Se ha creído poder descubrir en los mitos de diversas tribus, figuras divinas dominantes. ¿Pero quién decide este predominio, quién evalúa la jerarquía de esas representaciones de lo divino? Son precisamente los etnólogos o más frecuentemente los misioneros, quienes, guiados por el fantasma del monoteísmo, imaginan su búsqueda colmada por el descubrimiento de esta o aquella divinidad reconocible. ¿Quiénes son esos «dioses» que ningún culto celebra? Sus nombres designan los cuerpos celestes visibles: Sol;

Luna; estrellas; constelaciones referidas en muchos mitos que cuentan su metamorfosis de seres humanos en astros; fenómenos naturales «violentos» tales como el trueno, la tempestad, el rayo. Con mucha frecuencia los nombres de los «dioses» no remiten al orden de la naturaleza sino al de la cultura: fundadores míticos de la civilización, inventores de la agricultura que están destinados de antemano a cumplir su tarea terrestre y luego convertirse en cuerpos celestes o animales: los Gemelos, héroes míticos de las tribus tupí-guaraní que abandonaron la tierra para transformarse en el Sol y la Luna. Por más que el Sol, nuestro hermano mayor, juegue un papel muy importante en el pensamiento religioso de los Guaraníes contemporáneos, no es objeto de ningún culto especial. En otras palabras, todos estos «dioses» generalmente no son más que nombres, más comunes que personales que designan el más allá de la sociedad, lo Otro de la cultura: alteridad cósmica de los cielos y los cuerpos celestes, alteridad terrestre de la naturaleza cercana. Sobre todo, alteridad originaria de la propia cultura: el orden de la Ley, como institución de lo social (o cultural) no es contemporáneo de los hombres sino de un tiempo anterior a ellos. Se origina en el tiempo mítico, pre-humano, la sociedad encuentra su fundamento en el exterior de ella misma, en el conjunto de reglas e instrucciones legadas por los grandes ancestros o los héroes culturales generalmente designados con el nombre de Padre, Abuelo o Nuestro Verdadero Padre. El nombre de este dios lejano y abstracto, indiferente al destino de los hombres, de este dios sin culto y, por lo tanto, privado de la relación general que une los seres humanos a los divinos es el nombre de la Ley que, inscrita en el corazón de lo social, garantiza el mantenimiento de su orden y no exige a los hombres más que el respeto de la tradición. Es lo que nos enseña claramente el ejemplo de las tribus de Tierra del Fuego entre las que los americanistas creyeron encontrar las figuras más acabadas del monoteísmo «salvaje»: el Temaukel de los Ona o el Watauinewa de los Yahgan resumen bajo su nombre las normas intangibles de la vida social que estos dioses han dado a los hombres y se enseñan a los adolescentes durante los ritos iniciáticos. Por otra parte, se percibe que, a diferencia de las sociedades andinas, los demás pueblos sudamericanos no representan jamás a los «dioses». Las únicas excepciones notables son los *zemi,* ídolos de los Taïno-Arawak de las Antillas y las imágenes divinas que abrigan los templos de ciertas tribus de Colombia y Venezuela. En uno y otro caso los historiadores de la religión invocan la influencia de las llamadas altas culturas: de América central para los primeros,

de los Andes para los segundos. ¡Extraña religión sin dios la de los indios sudamericanos! Una ausencia tan irritante que más de un misionero proclama que estos pueblos son verdaderos ateos. Sin embargo, son pueblos de una extrema religiosidad sólo que, antes que individual y privada, es social y colectiva por cuanto concierne a las relaciones de la sociedad como mundo de los vivos frente a ese Otro que es el mundo de los muertos.

Los rituales de la muerte

En primer lugar es necesario distinguir entre culto a los ancestros y culto a los muertos. El pensamiento indígena discrimina netamente entre los muertos antiguos y los muertos recientes, y cada una de estas categorías de no-vivientes recibe tratamientos diferentes. Entre la comunidad de los vivos y la de los ancestros se establece una relación diacrónica marcada por la ruptura de la continuidad temporal y una relación sincrónica marcada por la voluntad de continuidad cultural. En otras palabras, el pensamiento indígena sitúa a los ancestros en un tiempo anterior al tiempo, en un tiempo en el que se desarrollan los acontecimientos que relatan los mitos: tiempo primordial en el que tienen lugar los diversos momentos de la fundación de la cultura y de la institución de la sociedad, verdadero tiempo de los ancestros con los cuales vienen a confundirse las almas de los muertos antiguos, anónimos y separados de los vivos por una gran brecha genealógica. Por otra parte, la sociedad instituida como tal en el acto fundador de los ancestros míticos, reafirma sin cesar por boca de sus jefes y chamanes o por medio de sus prácticas rituales la voluntad de perseverar en su ser cultural, es decir, de adaptarse a las normas y reglas legadas por los ancestros y transmitidas por los mitos. En este sentido, los ancestros generalmente son honrados con rituales cuyas circunstancias determinaremos. Lejos de poder ser asimilados a los muertos, los ancestros y su actitud mítica son considerados la vida misma de la sociedad.

La relación con los muertos es completamente distinta. Son, en primer lugar, los contemporáneos de los vivos, aquellos a quienes la edad o la enfermedad arrancan de la comunidad, parientes y aliados de los sobrevivientes. Por lo tanto, si la muerte aniquila el cuerpo, al mismo tiempo permite alcanzar el ser, la existencia autónoma, eso que, a falta de una palabra mejor, denominamos

alma. Según las creencias particulares de cada cultura considerada, el número de almas de la persona puede variar; a veces una, otras, dos o varias. Pero aún en el caso en que sean más de una, una de ellas se convierte en el fantasma del difunto, una especie de muerto viviente. En efecto, los ritos funerarios propiamente dichos en lo que concierne al cuerpo muerto, están esencialmente destinados a separar de modo definitivo de los vivos las almas de los muertos ya que la muerte libera con ella un flujo de poderes perniciosos, agresivos, contra los cuales deben protegerse los vivos. Las almas no quieren dejar los alrededores del poblado o del campamento; erran, sobre todo por las noches, cerca de sus parientes y amigos para quienes son fuente de peligro, enfermedad, muerte. Así como en su papel de fundadores míticos de la sociedad, los ancestros están marcados por un signo positivo y por lo tanto, permanecen cerca de la comunidad de sus «descendientes», los muertos, como destructores potenciales de esta misma sociedad, están marcados con un signo negativo, por lo que los vivos se preguntan cómo pueden desembarazarse de ellos.

De lo expuesto se concluye que no puede hablarse de culto a los muertos entre los pueblos de América del Sur: lejos de soñar siquiera con celebrarlos, más bien se preocupan por borrarlos de su memoria. Es por ello que las ceremonias como la «fiesta del alma de los muertos» de los Shipaya, o bien los ritos con que los Bororo convocan a los muertos (*aroé*) parecen proceder más bien de la voluntad de ganar la benevolencia de los antiguos muertos, los ancestros, que del deseo de celebrar a los muertos recientes. Con los ancestros la comunidad de los vivos busca concertar y reforzar la alianza que garantiza su sobrevivencia; contra los muertos pone en marcha los mecanismos de defensa que la protegerán de sus ataques.

¿Qué se hace con los muertos? Generalmente se los entierra. Casi sin excepción, en el área considerada, la tumba es un agujero cilíndrico a veces recubierto de un pequeño techo de palma. El cuerpo se deposita allí, generalmente en posición fetal con el rostro en la dirección que se supone es la estancia de las almas. La ausencia casi total de cementerios no tiene que ver con los desplazamientos periódicos de los poblados cuando los terrenos se hacen improductivos sino con la relación de exclusión que separa a los vivos de los muertos. Un cementerio es, en efecto, un espacio fijo reservado a los muertos, que se pueden visitar y que, de esta manera, se mantienen en la permanencia y la proximidad del espacio de los vivos. La preocupación mayor de los indios es abolir hasta

el recuerdo de los muertos, ¿cómo van entonces a reservarles un espacio privilegiado, un cementerio? Esta voluntad de ruptura con ellos conduce a numerosas sociedades a abandonar el poblado cuando se produce un deceso, a fin de poner la máxima distancia posible entre la tumba del muerto y el espacio de los vivos. Todos los bienes del muerto son quemados o destruidos y un tabú se establece sobre su nombre, que no se pronunciará nunca más. Resumiendo, el muerto es completamente negado.

El hecho de que los muertos puedan obsesionar a los vivos hasta la angustia no significa que estos últimos no sientan ninguna emoción: las manifestaciones de duelo (rasuramiento del cráneo para las mujeres, pinturas negras, prohibiciones sexuales o alimentarias, por ejemplo) no son sólo sociales, ya que el dolor expresado no es fingido. Por otra parte, la inhumación del muerto no se realiza precipitadamente sino según reglas fijas. Es así que, en un cierto número de sociedades, el ritual funerario se desarrolla en dos tiempos. Entre los Bororo, al enterramiento del muerto sigue un ceremonial muy complejo: caza ritual, danzas (entre otras la llamada *mariddo,* ejecutada por los hombres que llevan sobre la cabeza un enorme tocado de hojas), y cantos, que se suceden durante quince días. El esqueleto, despojado de la carne, es entonces exhumado, pintado con *urucú* y adornado con plumas y luego se lo coloca en una urna y es finalmente conducido en cortejo hasta el río más cercano a donde se lo arroja. Los antiguos Tupí-Guaraní generalmente inhumaban a sus muertos en grandes urnas funerarias enterradas en el suelo. Igual que los Bororo, procedían, cuando se trataba de jefes célebres o chamanes famosos, a una exhumación del esqueleto que, en el caso de un gran chamán, era un objeto de culto entre los Guaraníes. Estos últimos aún conservan, en Paraguay, la costumbre de guardar a veces el esqueleto de un niño. Conjurado en ciertas circunstancias, asegura la mediación con los dioses y permite la comunicación entre seres humanos y divinos.

Canibalismo

Sin embargo, algunas sociedades no entierran a sus muertos: se los comen. Este tipo de antropofagia debe distinguirse del tratamiento, mucho más extendido, reservado por algunas tribus a sus prisioneros de guerra, tales como los Tupi-Guaraní o los Caribes que ejecutaban y consumían ritualmente a sus cautivos. El acto de

comer los propios muertos y no los del enemigo se denomina endocanibalismo y puede revestir distintas formas. Los Yanomami de la Amazonia venezolana queman el cadáver en una hoguera, recogen los fragmentos óseos que escaparon a la combustión y los reducen a polvo. Este será más tarde consumido, mezclado con una papilla de plátanos, por los parientes del muerto. Inversamente, los Guayaki de Paraguay asan sobre una parrilla de madera el cadáver descuartizado. La carne, acompañada de pulpa de palmera *pindo* es consumida por toda la tribu, excluyendo la familia del muerto. En cuanto a los huesos, son quebrados y quemados o abandonados. El efecto aparente del endocanibalismo es una integración total entre muertos y vivos, ya que unos absorben a los otros. Por lo tanto se podría pensar que este ritual funerario se opone completamente a la actitud habitual de los indios que buscan, por el contrario, acentuar al máximo la distancia que los separa de los muertos. Pero es sólo una apariencia. El endocanibalismo, en realidad, extrema la separación de vivos y muertos ya que los primeros, al comer a los segundos, los privan del último anclaje en el espacio: una tumba. Ya no existe ninguna posibilidad de contacto entre unos y otros; el endocanibalismo lleva a cabo de la manera más radical la misión importantísima que se asigna a los ritos funerarios.

Vemos, por lo tanto, cuán equivocada es la confusión entre culto a los ancestros y culto a los muertos. No existe en las tribus sudamericanas ningún culto a los muertos porque éstos están destinados al olvido definitivo pero, además, el pensamiento indígena considera tan positivamente su relación con los ancestros míticos como juega negativamente la que mantiene con el mundo de los muertos reales. La sociedad busca la conjunción, la alianza, la inclusión con los ancestros-fundadores, en tanto que la comunidad de los vivos mantiene con la de los muertos la disyunción, la ruptura, la exclusión. De ello resulta que todo acontecimiento susceptible de alterar la persona viva remite lógicamente a la alteración suprema, la muerte, como división de la persona en un cadáver y un fantasma hostil. La enfermedad, como riesgo de muerte, no solamente concierne al destino individual de la persona sino al futuro de la comunidad. A ello se debe que la terapéutica busque, más allá de la cura del enfermo, la protección de la sociedad, y es por esto también que la cura médica, con la teoría de la enfermedad supuesta en ella y que pone en marcha, es una práctica esencialmente religiosa.

Chamanismo y enfermedad

En su papel de médico, el chamán se sitúa en el centro de la vida religiosa del grupo que le encomienda asegurar la buena salud de sus miembros. ¿Cómo es que uno se enferma? ¿Qué es la enfermedad? La causa no está referida a un agente natural sino a un origen sobrenatural: agresión de tal o cual espíritu de la naturaleza, o del alma de un muerto reciente, ataque de un chamán perteneciente a un grupo enemigo, trasgresión (voluntaria o involuntaria) de un tabú alimentario o sexual. La etiología indígena relaciona inmediatamente la enfermedad, como malestar corporal, y el mundo de los poderes invisibles. El chamán tiene como misión determinar cuál de entre ellos es el responsable. Pero cualquiera sea la causa del mal, cualesquiera sean sus síntomas perceptibles, la forma de la enfermedad es casi siempre la misma: consiste en una anticipación provisoria de aquello que la muerte realiza de una manera definitiva: la separación entre el cuerpo y el alma. La buena salud se mantiene cuando coexisten el cuerpo y el alma unificados en la persona y la enfermedad es la pérdida de esta unidad por la partida del alma. Curar la enfermedad, restaurar la buena salud es reconstituir la unidad cuerpo-alma de la persona. El chamán, en tanto médico, debe descubrir el lugar en que el alma está prisionera, liberarla de la cautividad en que la mantiene el poder que se ha apoderado de ella, reconducirla finalmente al cuerpo del paciente.

El Chamán

En primer lugar hay que descartar decididamente, a propósito de este personaje esencial para la vida de toda comunidad primitiva, la convicción muy extendida y —desgraciadamente— difundida por ciertos etnólogos, de que el chamán es una especie de enfermo mental que la sociedad toma a su cargo, arrancándolo a la enfermedad y la marginalidad, con objeto de asegurar la comunicación entre el mundo terrenal y el más allá, entre la comunidad y lo sobrenatural. Transformando al psicópata en médico, la sociedad lo integraría aprovechando sus «dones» y anularía así el desarrollo probable de su psicosis. El chamán ya no sería el médico de su tribu sino un gran enfermo curado por su sociedad. El absurdo de

tal discurso sólo se explica porque quienes así piensan, naturalmente, no han visto jamás a un chamán.

En efecto, el chamán no tiene nada de diferente a sus pacientes salvo que posee un saber que pone a su servicio. La obtención de ese saber no depende de la personalidad del chamán sino de un largo trabajo, de una paciente iniciación. En otras palabras, rara vez se está predispuesto a convertirse en chamán de modo que en última instancia, no importa quién puede convertirse en chamán, si ése es su deseo. Hay quienes sienten ese deseo y hay quienes no. ¿Cuáles son los motivos para desear ser chamán? Un incidente (sueño, visión, encuentro extraño) puede ser interpretado como signo de que ésa es la vía a seguir y la vocación de chamán se desencadena. Esta elección «profesional» puede también estar determinada por el deseo de prestigio: la reputación de un chamán «con éxito» puede ser que desborde ampliamente el marco del grupo en el que ejercita su talento. Sin embargo, lo más decisivo parece ser el componente guerrero de la actividad chamánica, la voluntad de poder, poder que quiere ejercer no sólo sobre los hombres sino también sobre los enemigos de los hombres, el nutrido pueblo de poderes invisibles, espíritus, almas, demonios. El chamán los enfrenta en su calidad de guerrero y tanto desea vencerlos como devolver su salud al enfermo.

Algunas tribus (por ejemplo en el Chaco) remuneran de alguna manera los actos médicos del chamán mediante donativos de comida, telas, plumas, ornamentos, etc. Pero si el chamán goza en todas las sociedades sudamericanas de un *status* considerable, su «trabajo» implica ciertos riesgos. El es tanto dueño de la vida, que puede devolver a los enfermos, como de la muerte. Se supone que esos mismos poderes le confieren la posibilidad de enviar la muerte a los otros, se considera que así como puede curar, puede matar. No tanto por maldad o perversidad personal; la figura del brujo que hace maleficios es rara en América del Sur. Pero si un chamán sufre varios fracasos sucesivos en sus curas o bien si tienen lugar dramas incomprensibles en la sociedad rápidamente se acusa al propio chamán. Si es incapaz de curar a sus pacientes se pensará que es porque no lo desea. Si surge una epidemia o una muerte extraña se pensará que el chamán se ha aliado con espíritus malignos para agredir a la comunidad. Es, pues, un personaje de destino incierto: detentador de un inmenso prestigio pero al mismo tiempo responsable en primera instancia de la desgracia del grupo, chivo emisario predispuesto a la culpabilidad. Y no debe subestimarse la pena a la que se expone; generalmente es la muerte.

Por regla general los chamanes son hombres. Pero también conocemos algunas excepciones: en las tribus del Chaco por ejemplo (Abipones, Mocovi, Tobas, etc.) o aún entre los Mapuche de Chile o los Guajiros de Venezuela, esta función es cumplida a menudo por mujeres que se distinguen tanto como los hombres. Cuando se ha asegurado en su vocación chamánica, el joven emprende su formación profesional. De duración variable (desde algunas semanas hasta varios años), generalmente se adquiere bajo la dirección de otro chamán reconocido o, simplemente, es el alma de un chamán muerto el que se encarga del novicio (como entre los Campa del Perú). Entre los Caribes de las Guayanas (Surinam) hay verdaderas escuelas de chamanes. La instrucción de los aprendices de chamanes adopta la forma de una iniciación: puesto que las enfermedades que deben curar son los efectos sobre el cuerpo de una acción de las potencias sobrenaturales, se trata de conquistar los medios de actuar sobre esas potencias para controlarlas, manipularlas, neutralizarlas. La preparación del chamán, por lo tanto, está encaminada a procurarle la protección y la colaboración de uno o varios espíritus guardianes que serán sus auxiliares en sus tareas terapéuticas. El fin del aprendizaje es que el alma del novicio y el mundo de los espíritus se pongan en contacto directo. Muy comúnmente conduce a lo que llamamos «trance», es decir, el momento en que el joven sabe que los poderes invisibles lo reconocen como chamán, conoce la identidad de su espíritu guardián y obtiene la revelación del canto que, de ahí en más, acompañará todas sus curas. Para permitir el acceso iniciático del alma al mundo sobrenatural es necesario suprimir de alguna manera el cuerpo. Esta es la razón de que la formación de chamán pase por la ascesis del cuerpo: mediante ayunos prolongados, privación continua del sueño, aislamiento en la selva o en el monte, absorción masiva de humo o de jugo de tabaco (Tupí-Guaraní, tribus del Chaco, etc.) o de drogas alucinógenas (noroeste amazónico), el aprendiz llega a un estado de agotamiento físico y de deterioro corporal tal que lo pone al borde de la muerte. Es entonces que el alma, liberada de la gravedad terrestre, aligerada del peso del cuerpo, se encuentra por fin en igualdad de condiciones con lo sobrenatural: momento último del «trance» en el que, mediante la visión de lo invisible que se le ofrece, el joven es iniciado en ese saber que hará de él, de ahora en más, un chamán.

Terapéutica, viaje, droga

El pensamiento indígena determina, lo hemos visto, la enfermedad (excluyendo toda la patología introducida en América por los europeos) como ruptura de la unidad personal alma-cuerpo, y la curación como restauración de esa unidad. De ello se sigue que el chamán, en tanto médico, es un viajero; debe partir en busca del alma capturada por los espíritus del mal y, asistido por su espíritu auxiliar, embarcarse en un viaje de exploración del mundo invisible, combatir a los guardianes del alma y traerla nuevamente al cuerpo del enfermo. De suerte que cada cura, repetición del viaje iniciático que permite al chamán adquirir sus poderes, le exige colocarse en estado de trance, de exaltación del espíritu y de ligereza del cuerpo. Así es que una cura, es decir, la preparación de un viaje, casi nunca se realiza sin consumir en gran cantidad tabaco fumado o en forma de jugo o drogas diversas, cultivadas sobre todo en el oeste o el noroeste amazónico, del que los indios hacen gran uso. Para ciertos pueblos, los Guaraníes por ejemplo, el alma en tanto principio de individuación que hace del cuerpo viviente una persona, se confunde con el nombre propio: el alma es el nombre. Así, una enfermedad particularmente grave puede ser diagnosticada como inadecuación del nombre a la persona enferma. La causa de la enfermedad es el error de denominación, el enfermo no posee el nombre-alma que le conviene. Entonces el chamán parte en viaje de descubrimiento del verdadero nombre. Cuando los dioses se lo han comunicado, lo hace conocer al enfermo y a su familia. La cura prueba que efectivamente ha encontrado el verdadero nombre del paciente.

Mientras su espíritu busca el alma perdida (a veces muy lejos, en el Sol) el chamán danza y canta alrededor del paciente sentado sobre un asiento o tirado en el suelo. En numerosas sociedades el chamán ritma su danza y su canto por medio de un sonajero (maraca), instrumento de música pero también voz de los espíritus con los que dialoga. Según la naturaleza del mal diagnosticado (la identidad del espíritu captor del alma) el chamán puede tener necesidad de metamorfosearse para lograr el éxito de la cura: se transforma en jaguar, serpiente, pájaro, etc. De tiempo en tiempo interrumpe su movimiento para soplar sobre el enfermo (generalmente el humo de tabaco), masajearlo, chupar la parte del cuerpo de la que se queja. En todas partes se cree que el aliento y la saliva de los chamanes son poseedores de una gran fuerza. Cuando el alma extraviada se ha reintegrado al cuerpo enfermo, éste se

supone sano y la cura terminada. Muy frecuentemente el chamán prueba su éxito exhibiendo, como final de la cura, una sustancia extraña que ha logrado extraer del cuerpo del enfermo: espina, pequeña piedra, pluma de pájaro, etc., que conservaba en su boca. La ausencia de alma y la presencia de un cuerpo extraño no son, en realidad, dos causas distintas de la enfermedad. Por el contrario, parece que el espíritu del mal ha dejado, en el lugar vacante por la captura del alma, un objeto que testimonia, por su sola presencia, la ausencia del alma. Así, la reinserción de esta última está públicamente significada, según la misma lógica, por la «extracción» del objeto que, perceptible y palpable, garantiza al paciente la realidad de su cura y prueba la competencia del médico.

Aunque esencial, la función terapéutica no es la única que cumple el chamán. Ya hemos subrayado la dificultad de trazar, en las culturas indígenas, una línea de demarcación neta entre lo social y lo religioso, lo profano y lo sagrado, lo cotidiano y lo sobrenatural. Es decir que la intervención del chamán es constantemente requerida por los acontecimientos que marcan la vida individual de las personas o la vida social del grupo. Así, será llamado para interpretar tal sueño o visión, para decidir si este o aquel signo es favorable o nefasto; por ejemplo, cuando se prepara una expedición guerrera contra una tribu enemiga. En este último caso, además, el chamán puede actuar como brujo o echador de maleficios: es capaz de enviar sobre los enemigos enfermedades que van a debilitarlos o aún matarlos. Sintetizando, no hay ninguna actividad ritual de cierta importancia en la que el chamán no juegue un rol decisivo.

Ritos y ceremonias

Es obvio que la vida religiosa de las sociedades consideradas no se reduce a la ritualización de su relación con los muertos o con la enfermedad. Tan importante como ésta es la celebración de la vida, no sólo en sus manifestaciones naturales (nacimiento de un niño) sino también en sus aspectos más propiamente sociales (ritos de pasaje). Conforme con la profunda religiosidad de estos pueblos, vemos a la esfera religiosa participar e impregnar las grandes etapas del destino individual para desplegarlas en acontecimientos socio-rituales.

Nacimiento

El nacimiento de un niño sobrepasa ampliamente su dimensión biológica. No concierne sólo a los padres del recién nacido sino a toda la comunidad, a causa, precisamente, de sus implicaciones y sus efectos en el plano religioso. La llegada de un miembro suplementario del grupo conlleva un desarreglo del orden cósmico, ya que ese excedente de vida, por el desequilibrio que instaura, provoca el despertar de toda clase de poderes de las que el grupo debe proteger al niño por ser estos poderes de muerte, hostiles a toda nueva vida. Esta empresa de proteción se traduce (antes y después del nacimiento) en múltiples ritos de purificación, tabús alimentarios, prohibiciones sexuales, cazas rituales, cantos, danzas, etcétera, que encuentran su justificación en la certeza de que, de no realizarse, el niño sería amenazado de muerte. El empollar, practicado por todas las tribus tupí-guaraní ha llamado la atención de los observadores: el padre del niño, desde el parto hasta la caída del cordón umbilical se tiende en su hamaca y ayuna, sin lo cual la madre y el niño correrían graves riesgos. Entre los Guayaki, un nacimiento, por el desarreglo cósmico que desencadena, amenaza al niño pero también al padre: so pena de ser devorado por un jaguar, debe partir a la selva y matar una pieza de caza. La muerte de un niño se imputa, sin dudar, a la derrota de los hombres frente a los poderes del mal.

Iniciación

No debe sorprendernos descubrir una analogía estructural entre los ritos que rodean un nacimiento y aquellos que sancionan el pasaje de jóvenes y jovencitas a la edad adulta. Pasaje inmediatamente legible a dos niveles: en primer lugar marca el reconocimiento social de la madurez biológica de los individuos que ya no pueden considerarse niños, en segundo lugar traduce la aceptación por parte del grupo de la entrada de nuevos adultos en su seno, de la pertenencia plena de los jóvenes a la sociedad. La ruptura con el mundo de la infancia es percibido por el pensamiento indígena y expresado en el rito como una muerte y un renacimiento: convertirse en adulto es morir para la infancia y nacer a la vida social, ya que desde ese momento jóvenes y chicas pueden dejar que su sexualidad se exprese libremente. Se comprende así que los ritos de pasaje se desarrollen, como los ritos de nacimiento, en una

atmósfera dramatizada al extremo. La comunidad de adultos representa en ellos la negativa a reconocer a sus nuevos iguales, su resistencia a aceptarlos como tales, finge ver en ellos competidores, enemigos. Pero también, por medio de la práctica ritual, quiere mostrar a los jóvenes que si ellos sienten el orgullo de acceder a la edad adulta es al precio de una pérdida irremediable, la pérdida del mundo despreocupado y feliz de la infancia. Es por esto que en numerosas sociedades sudamericanas, los ritos de pasaje implican un componente de pruebas físicas muy penosas, una dimensión de crueldad y dolor que hace de ese pasaje un acontecimiento *inolvidable*: *tatuajes*, escarificaciones, flagelaciones, picaduras de avispas o de hormigas, etc., que los jóvenes iniciados deben soportar en el mayor silencio; se desvanecen, pero sin gemir. Y en esta pseudomuerte, en esta muerte provisoria (el desmayo deliberadamente provocado por los maestros del rito) aparece claramente la identidad de estructura que establece el pensamiento indígena entre nacimiento y pasaje: este último es un renacimiento, una repetición del primer nacimiento que debe, por lo tanto, estar precedido por una muerte simbólica.

Mito y sociedad

Pero *también* sabemos que los ritos de pasaje se identifican con los rituales de iniciación. Todo desarrollo iniciático tiende a hacer pasar al postulante de un estado de ignorancia a uno de conocimiento, tiene por objeto conducirlo a la revelación de una verdad, a la comunicación de un saber. ¿Qué saber comunican los ritos de los indios sudamericanos a los jóvenes, qué verdad les revelan, en qué conocimiento los inician? La pedagogía inmanente en los ritos iniciáticos no concierne, en sentido propio, la relación interpersonal que une a maestro y discípulo, no se trata de una aventura individual. Lo que aquí está presente pone en juego lo social como tal, la propia sociedad por una parte y por otra los jóvenes en tanto que futuros miembros plenos de esa misma sociedad. En otros términos, los ritos de pasaje, en su carácter de ritos de iniciación, tienen por misión comunicar a los jóvenes un saber sobre la sociedad que va a acogerlos. Y aún más, este saber adquirido por vía iniciática no es, de hecho, un saber *sobre* la sociedad y, por lo tanto, exterior a ella. Es, necesariamente, el saber *de* la sociedad misma, saber que le es inmanente y que, como tal, constituye su sustancia, su Ser sustancial, lo que ella es. En el rito

iniciático, los jóvenes reciben de la sociedad —representada por los ordenadores del ritual— el saber de lo que es la sociedad, de aquello que la constituye, la instituye como tal: el universo de sus reglas y sus normas, el universo ético-político de su ley. Enseñanza de la ley, y por consiguiente, prescripción de la fidelidad a esa ley en tanto que ella asegura la continuidad, la permanencia del ser de la sociedad.

Mito y fundación

¿Cuál es el origen de la ley como fundamento de la sociedad, por quién fue promulgada, quién es el legislador? El pensamiento indígena, como hemos visto, encubre la relación entre la sociedad y su fundamento (es decir entre la sociedad y ella misma) como una relación de exterioridad. O, en otras palabras, la sociedad es auto-reproductora de ella misma pero no auto-fundadora. La función de asegurar la auto-reproducción de la sociedad, la repetición de su Ser, de acuerdo con las reglas y normas tradicionalmente en vigor le es confiada en particular a los ritos iniciáticos. Pero el acto fundador de lo social, la institución de la sociedad, remiten a lo pre-social, a lo meta-social: son la obra de aquellos que han precedido a los hombres en un tiempo anterior al humano, son la obra de los ancestros y el mito, como relato de la gesta fundadora de la sociedad por los ancestros, constituye el fundamento de la sociedad, el repertorio de sus máximas, de sus normas y sus leyes, el conjunto del saber transmitido a los jóvenes en el ritual de iniciación.

En resumen, la dimensión iniciática de los ritos de pasaje remite a la verdad hacia la que son conducidos los iniciados; esta verdad se convierte en signo respecto del fundamento de la sociedad, como su «ley orgánica»; y este saber de sí de la sociedad afirma su propio origen en el acto fundador de los Ancestros, cuyo mito constituye la crónica. Es por esto que los ancestros están, implícita o explícitamente, implicados y presentes necesariamente en el desarrollo concreto de los momentos del ritual. ¿Acaso no es de ellos de quienes los jóvenes se aprestan, de hecho, a recibir las enseñanzas? Figuras mayores de todo rito de iniciación, los ancestros son en realidad el objeto real de culto en los ritos de pasaje: los verdaderos cultos de los ancestros míticos o de los héroes culturales son los ritos de iniciación que adquieren, desde entonces, una

importancia central en la vida religiosa de los pueblos amerindios.

Entre los Yahgan de Tierra del Fuego, el momento privilegiado de la vida religiosa era el rito de iniciación de chicas y chicos: consistía, esencialmente, en enseñar a los iniciados las reglas tradicionales de la sociedad instituidas en el tiempo mítico por Watauinewa, el héroe cultural, el gran ancestro. Entre los Bororo, las almas de los ancestros (*aroé*) son invitadas por un grupo específico de chamanes (*aroettaware*) a participar en ciertas ceremonias; entre otras, la iniciación de los jóvenes cuyo pasaje a la edad adulta y entrada en el mundo social se operan así bajo la égida de los ancestros fundadores. Los Cubeo de Brasil, igualmente, articulan la iniciación de los jóvenes a la invocación de los ancestros, representados en esta circunstancia por grandes trompetas, como lo están en otras partes por las calabazas-maracas. Es también muy probable que entre las tribus del noroeste amazónico (Tucano, Witoto, Yagua, Tucuna, etc.), o del Alto Xingú (Kamayura, Awetö, Bacaïri, etcétera), o de la Araguaya (Karaja, Javae), que representan sus «dioses» bajo la forma de máscaras llevadas por los danzantes masculinos, estas máscaras, al igual que los instrumentos de música, simbolicen no solamente los espíritus de la selva o de los ríos sino también los ancestros.

Las sociedades primitivas de América del Sur se comprometen totalmente en su vida religiosa y ritual que se despliega como afirmación repetida sin cesar de su Ser comunitario. Cada ceremonia es una nueva ocasión de recordar que si la sociedad es buena, soportable, es gracias al respeto de las normas legadas mucho tiempo atrás por los ancestros. Se comprende entonces que la referencia a los ancestros esté implicada en los ritos iniciáticos: solamente el discurso mítico, la palabra de los ancestros y ellos mismos garantizan la perennidad de la sociedad y su repetición eterna.

EL MUNDO ANDINO

Cuando se penetra en el mundo andino se accede a un horizonte cultural, a un espacio religioso, bien diferente al de los Salvajes. Para estos últimos, por más que haya una gran mayoría de agricultores, tienen un gran peso las fuentes alimenticias naturales: caza, pesca, recolección. La naturaleza no es negada como

tal por los huertos, y las tribus selváticas aprovechan tanto de la fauna y las plantas salvajes como de las plantas cultivadas. No se trata de una deficiencia técnica —les bastaría con aumentar la superficie de las plantaciones— sino a causa del menor esfuerzo que requiere la explotación «depredadora» de un entorno ecológico frecuentemente muy generoso (caza, peces, raíces, bayas y frutas). La relación tecno-ecológica que sostienen los pueblos andinos con su medio natural sigue una línea completamente distinta: ellos son todos, propiamente, agricultores, en el sentido de que los recursos salvajes casi no cuentan para ellos. Esto significa que los indios de los Andes mantienen con la tierra una relación infinitamente más intensa que los de la Amazonia. Para ellos la tierra es realmente la madre nutricia y esto conlleva incidencias profundas en la vida religiosa y la práctica ritual. Desde el punto de vista de la ocupación real y simbólica del espacio, los indios de la selva son gente del territorio, en tanto que los de los Andes son gente de la tierra: son, en otras palabras, campesinos.

Esta enraización en la tierra es muy antigua en los Andes. La agricultura se encuentra presente desde el tercer milenio antes de nuestra era y conoció un desarrollo excepcional como lo prueban la especialización extrema de las técnicas de cultivo, la amplitud de los trabajos de irrigación, la sorprendente variedad de especies vegetales obtenidas por selección y adaptadas a los diferentes estratos ecológicos que se escalonan desde el nivel del mar hasta lo alto de la meseta central. Las sociedades andinas se distinguen en el horizonte sudamericano por una propiedad ausente en otros lugares: están jerarquizadas, estratificadas, en una palabra, divididas según el eje vertical del poder político. Las aristocracias o las castas religiosas y militares reinan sobre una masa de campesinos que deben pagarles tributo. Esta división del cuerpo social en dominantes y dominados es muy antigua en los Andes, como lo ha establecido la investigación arqueológica. La civilización de Chavín, que data de principios del primer milenio antes de nuestra era, muestra que ya entonces el hábitat era urbano y que la vida social se organizaba alrededor de los templos, lugares de culto y peregrinaje, bajo la égida de los sacerdotes. La historia de los Andes parece ser, a partir de esta época, una sucesión de apariciones y derrumbamientos de imperios fuertemente teñidos de teocratismo, siendo el último y más conocido el de los Incas. Sobre las religiones andinas pre-incaicas sólo se tienen datos fragmentarios, extraídos del material funerario de las tumbas, los monumentos que han subsistido, los tejidos, la cerámica, etc. El período incaico, que se ex-

tiende desde el siglo XIII hasta la llegada de los españoles es, naturalmente, mejor conocido por la gran abundancia de documentos arqueológicos pero también por las encuestas de los misioneros que se encargaron de extirpar sistemáticamente las idolatrías con objeto de cristianizar a los indios.

La fundación y expansión del imperio inca, como puede esperarse, modificó el rostro religioso de los Andes, pero sin alterarlo en profundidad. En efecto, el imperialismo político de los Incas era al mismo tiempo cultural y particularmente religioso, ya que los pueblos sometidos debían no solamente reconocer la autoridad del emperador sino también admitir la religión de los vencedores. Pero, por otra parte, los Incas no intentaron en ningún momento sustituir las creencias de los pueblos integrados al imperio por las suyas propias: no emprendieron ninguna extirpación de cultos y ritos locales. Por esta razón encontramos en los Andes, durante este período, dos grandes sistemas religiosos: el de los Incas propiamente dichos, cuya difusión corría a la par con la expansión política y el de las religiones locales, vigentes mucho antes de la aparición del Estado inca.

La religión popular

Expresa claramente la visión del mundo de los indígenas andinos, ya que es esencialmente una religión de campesinos, agraria, ya se trate de los habitantes del litoral o de la meseta. La preocupación principal de los indios andinos era conciliar todas las potencias que, presidiendo la repetición regular del ciclo de las estaciones, aseguraban la abundancia de las cosechas y la fecundidad de los rebaños de llamas. Por esta razón podemos hablar, más allá de particularidades locales, de cultos y creencias pan-andinas, englobando el litoral y la meseta, o los Quechua y los Aymará y los Mochica.

Los dioses

Los elementos naturales que regulan la vida cotidiana de estos pueblos campesinos son elevados a la categoría de potencias divinas: el Sol y la Luna que, por lo general, son pensados como hermanos a la vez que esposos; las estrellas del atardecer y del amanecer; el Arco Iris; la Pacha Mama, Tierra Madre, etc. Todas estas

figuras divinas eran objeto de culto y de imponentes ceremonias, como lo veremos más adelante. La planta esencial de la agricultura andina, el maíz, estaba representada mediante numerosas imágenes de espigas de oro, plata o piedra: son las *sara-mama,* madres del maíz, de las que se espera una recolección abundante. Se honraba estas divinidades con ofrendas, libaciones (bebidas realizadas con maíz fermentado) o sacrificios, en particular inmolaciones de llamas cuya sangre se esparcía sobre los campos de maíz y que luego era untada al rostro de los participantes del ritual.

Los cultos a los ancestros y a los muertos

Muestran la profunda diferencia que separa a las tribus «salvajes» de los pueblos andinos. Entre los primeros, como ya hemos visto, los ancestros no son los muertos contemporáneos de los vivos sino los fundadores míticos de la sociedad. En los Andes, por el contrario, la vida socio-religiosa se apoya en gran medida en el culto de los ancestros y los muertos conjuntamente; éstos eran los descendientes de aquéllos, y el pensamiento andino, a diferencia del pensamiento amazónico se esfuerza por marcar la continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Es la continuidad de la comunidad campesina que ocupa el mismo terruño bajo la protección de sus dioses y sus muertos. El ancestro mítico fundador era frecuentemente representado por una roca, *markayok,* venerada igualmente que el lugar, *pakarina,* por donde el ancestro había surgido del mundo subterráneo. Cada comunidad o *ayllu* tenía así su ancestro y le rendía culto: *markayok* y *pakarina* testimoniando la permanencia y la identidad del *ayllu* a través del tiempo, fundaban la solidaridad de las familias que componían la comunidad.

Mientras que los ritos funerarios de los indios selváticos tienden sobre todo a extinguir a los muertos para arrojarlos al olvido, los andinos, por el contrario, los instalaban en verdaderos cementerios. Las tumbas estaban reagrupadas al abrigo de cavernas, o en especies de panteones construidos en forma de torre, o en agujeros realizados en los acantilados. Los muertos continuaban participando en la vida colectiva, ya que los parientes los visitaban para consultarlos, ofrendas regulares aseguraban su benevolencia, se les ofrecía sacrificios. Por lo tanto, lejos de olvidar a sus muertos, los indios de los Andes hacían todo lo posible para que los muertos no olvidaran a los vivos y velaran por su prosperidad: se trata, pues, de

una relación de alianza e inclusión, y no de exclusión y hostilidad como en la selva. Es por esto que, según dicen los sacerdotes españoles encargados de extirpar las idolatrías, los muertos reales —bajo la forma de esqueletos o de momias (*malqui*)— eran objeto de culto igual que los muertos míticos y, en ciertas circunstancias ceremoniales, se los adornaba con plumas y telas preciosas.

Los huacas

Este era el nombre que los indios daban a todo ser u objeto natural que se suponía encerraba un poder sobrenatural. Las piedras sagradas representando a los ancestros eran *huacas,* como los muertos momificados. Pero también lo eran los ídolos o los lugares en que se encontraban, una montaña o una planta, una fuente o una gruta, un niño nacido con una malformación o un templo, una constelación o una tumba. Los lugares privilegiados de un trayecto, como un paso de montaña o un punto de descanso en el camino, estaban marcados por una pila de piedras, *apachita,* que los viajeros consideraban también como *huaca*: agregaban su propia piedra y ofrecían una mascada de coca en sacrificio. Así, el espacio estaba enteramente cuadriculado por elementos sobrenaturales y el sistema de los *huacas* constituía una suerte de codificación sagrada del mundo.

Al conjunto de los *huacas* no pertenecían solamente los puntos de unión entre extensión espacial y esfera de lo sagrado, sino también objetos, figurillas, amuletos, que representaban los poderes tutelares de cada familia. Son las *conopa,* piedras de color o forma extraños o estatuillas talladas o moldeadas en forma de llama o de espiga de maíz. Las *conopa* familiares permanecían al abrigo de las casas para proteger a sus habitantes de la enfermedad, o enterradas en el campo cuya fertilidad garantizaban. Las *conopa* comunitarias (las del *ayllu*) eran extraídas de los escondites en los que se las ocultaba en ciertos momentos del año: se les rendía homenaje, ofreciéndoles sacrificios de llama o de coca y se les elevaban oraciones.

En cada comunidad había, por lo menos, un médico y un chamán. Frecuentemente era designado por el dios Trueno que lo alcanzaba con el rayo. Además de sus funciones terapéuticas cumplía las de adivino. Pero a diferencia de las tribus selváticas, en los Andes el chamanismo no era el centro de la vida religiosa. Esta se desarrollaba en un conjunto de prácticas rituales tendentes a rogar a los dioses, a los ancestros, a los muertos, a todos los pode-

res llamados *huacas*, que aseguraran el bienestar de los *ayllu* garantizando la prosperidad de la Madre Tierra. Religión eminentemente agraria que traduce el profundo lazo que unía al campesino con su tierra, sobre la que debían velar los seres divinos.

La religión inca

Por su origen y sustancia no difiere profundamente de la religión llamada popular. Hacia el siglo XIII de nuestra era, los Incas son una pequeña tribu de la región de Cuzco. Agricultores y pastores, su vida religiosa y ritual se basa, a semejanza de todas las comunidades campesinas del litoral o de la meseta, en un deseo de repetición del orden cósmico, de retorno eterno de lo mismo, y en la esperanza de que gracias a los ritos que se celebran y a los sacrificios que le son ofrecidos, los poderes divinos, los ancestros y los muertos garantizarán a los hombres la fecundidad de la tierra y la permanencia de la sociedad. Por razones que todavía son un misterio, la tribu inca inicia en el siglo XIII un proceso de conquista que sólo termina con la llegada de los españoles. Pero durante este período relativamente breve, los Incas ensancharon desmesuradamente los límites de su imperio (que contaba entre doce y quince millones de habitantes en 1530) y edificaron una sorprendente maquinaria de poder, un aparato de estado que aún sorprende por la «modernidad» de sus instituciones.

La sociedad imperial, inscrita en una pirámide rigurosamente jerarquizada, expresa en primer lugar la radical división entre la aristocracia triunfante de los Incas y la masa de pueblos, etnias y tribus integradas al imperio que les reconocían poder mediante el tributo que pagaban. En la cima de la jerarquía reina el monarca, el Inca, a la vez jefe de su etnia, señor del imperio y representante en la tierra del principal poder divino. Sería incorrecto creer que el expansionismo político-militar de los Incas se acompañaba de un proselitismo religioso al punto de imponer su propio sistema a los pueblos sometidos eliminando creencias y ritos tradicionales de los vencidos. En primer lugar, porque la religión de los incas no difería en sus líneas esenciales de la de sus tributarios y además porque su empresa de dominación tenía por objeto obtener la obediencia y no, como lo hicieron los españoles, extirpar sus «idolatrías». En realidad, dejaban subsistir el «código» religioso tradicional y le imponían el «sobrecódigo» de su propia religión. Los vasallos de los

Incas tenían libertad de culto a condición de, además, reconocer y honrar los dioses de los vencedores.

A medida que crecía su poder, los Incas iban revisando su antiguo sistema de creencias, exaltando algunas figuras de su panteón, otorgando a las fiestas y ceremonias tradicionales un carácter grandioso, confiriendo a la religión un peso socio-político considerable mediante la institución de un sacerdocio numeroso y fuertemente jerarquizado, construyendo múltiples templos y lugares de culto, asignando al sacerdocio una parte importante del tributo que se les pagaba.

El culto del Sol

El astro solar, Inti, se imponía como figura mayor del panteón inca en razón de una lógica doble: la de la tradición, que desde hacía mucho tiempo había hecho del sol una divinidad pan-peruana y la de la innovación socio-política que, mediante la institución de un sistema imperial, atraviesa casi todos los despotismos arcaicos y conduce a la identificación del señor del imperio con el Sol. Es por esto que se convierte en el dios principal inca, como gran ancestro fundador del linaje real: los emperadores eran los hijos del Sol. Así, el culto que se le rendía tenía el valor del culto a un ancestro dinástico y de una religión oficial impuesta a todos, ya que mediante el culto al Sol la religión inca era una religión de Estado.

Cuando los Incas obtenían la sumisión de una etnia, tomaban inmediatamente ciertas medidas administrativas (censo de la población, de sus recursos, etc.) y religiosas: los vencidos debían integrar a su sistema religioso el culto de Inti. Esto implicaba la puesta en marcha de una infraestructura destinada al culto, constituida por los templos que hacía falta edificar, por el sacerdocio destinado a oficiar y, lógicamente, por la disposición de recursos importantes a fin de que ese sacerdocio pudiera subsistir y llevar a cabo los sacrificios requeridos para celebrar al Sol. Se sabe que los Incas procedían para toda comunidad sometida a una tripartición de tierras: una parte quedaba a disposición de los *ayllu,* otra era asignada al Estado y la tercera consagrada al Sol. La construcción de los numerosos templos del Sol edificados en las provincias seguía el modelo del más célebre, el de la capital imperial, el Coricancha, verdadero centro religioso y político del imperio, lugar de culto y de peregrinaje en el que también se encontraban las

momias de los emperadores del pasado. El muro que rodeaba al Coricancha, de planta rectagular, medía 400 metros de largo. A lo largo de las paredes, de factura muy cuidada, corría una banda de placas de oro fino de unos 30 o 40 cms. de alto. El Coricancha abrigaba diversos santuarios plenos de ofrendas de oro o de plata y el alojamiento del numeroso personal afectado al servicio del templo. También había un jardín en el que estaban plantadas espigas de maíz de oro. Trabajando ritualmente en este jardín, el propio Inca abría la sesión de siembra en el imperio.

El personal de cada templo del Sol comprendía, además del conjunto jerarquizado de sacerdotes, adivinos, servidores, etc., un grupo de mujeres, las vírgenes del Sol, *Aclla,* elegidas en todo el imperio por funcionarios reales debido a su gracia y belleza. Reunidas y educadas en especies de monasterios (*aclla-huasi*), aprendían allí a fabricar los lujosos tejidos de vicuña o de alpaca ofrecidos en enormes cantidades en ocasión de los sacrificios y preparaban la *chicha,* bebida de maíz fermentado necesaria en todas las ceremonias. Consagradas, como las vestales, a una absoluta castidad, era entre ellas que el Inca elegía sus concubinas o las mujeres que donaba a los grandes del imperio que deseaba recompensar. Un cierto número de ellas eran sacrificadas en momentos cruciales: advenimiento de un nuevo emperador, enfermedad grave o muerte del Inca, temblor de tierra, etc. Se dice que cuatro mil personas componían el personal del Coricancha, de las cuales más de mil quinientas eran vírgenes del Sol. En cada templo, las vírgenes estaban sometidas a la autoridad de una matrona, *Mama-Cuna,* considerada esposa del Sol. En la cima de la jerarquía religiosa del imperio se encontraba el gran sacerdote del Sol, el Vilca-Oma, tío o hermano del emperador, que vivía ascéticamente en el Coricancha desde donde dirigía la vida religiosa del imperio.

El culto a Viracocha.

Se trata de una figura divina antropomorfa muy antigua y panperuana ya conocida y honrada por los Aymará y los Quechua. A través de los mitos, generalmente oscuros, consagrados a Viracocha, se adivina la imagen de un dios eterno creador de todas las cosas (del cielo y la tierra, del sol y la luna, del día y la noche) y del héroe civilizador que, después de haber creado y destruido varias humanidades sucesivas, engendra los hombres actuales a quienes asigna su territorio, enseña las artes que les permitirán

vivir y las normas cuyo respeto asegurará el buen orden social y cósmico. Una vez cumplida su tarea, Viracocha, llega a orillas del mar, transforma su manto en barca y desaparece definitivamente hacia el oeste. Durante los primeros contactos con los españoles, los indios los llamaban viracochas.

Los Incas impusieron a la totalidad del imperio el culto de su dios étnico, el Sol. En una acción inversa los vemos transformando a Viracocha, figura pan-andina en un dios tribal. Es bajo el reinado del gran emperador Pachacuti (que reinó de 1438 a 1471) cuando se lleva a cabo la modificación en la jerarquía del panteón inca, al término de la cual Inti cede el lugar central a Viracocha, aunque el emperador continúa siendo descendiente del Sol. Este predominio acordado a Viracocha puede ser el efecto acumulativo de varias razones: trabajo propiamente teológico de los sacerdotes buscando una presencia religiosa más fundamental que la visible, aunque ésta fuera solar; creencia personal del propio Pachacuti a quien Viracocha ayudó, en sueños, a lograr una victoria militar esencial sobre los Chanca; finalmente, tal vez sea la lógica inmanente a todo sistema despótico cuya vocación teocrática tiende a realizarse en la afirmación y la institución del monoteísmo.

Sea por lo que fuera, Pachacuti se comprometió en esta vía e hizo construir en el Cuzco, por intención de Viracocha, un templo en el que figuraba el dios bajo la forma de una estatua de oro macizo «de la talla de un niño de diez años». En cada capital provincial también fue edificado un santuario de Viracocha, dotado de un sacerdocio consagrado a su servicio exclusivo y recursos destinados a asegurar el mantenimiento del templo y de los sacerdotes. El culto a Viracocha —Señor antiguo, Señor lejano, excelente Señor— nunca se convirtió en un culto popular como el del Sol. Tal vez a los Incas no les interesó que eso ocurriera, preocupados como estaban por instituir un culto más abstracto, más esotérico, menos enraizado en el mundo sensible que los cultos populares, a fin de marcar, también en el plano religioso, su especificidad de casta dominante. A ello se debe que el culto a Viracocha, a diferencia de los cultos populares, no sobreviviera un instante a la caída del imperio.

El culto al trueno y los huacos

Illapa, el Trueno, era también una figura pan-andina del panteón inca. Señor de la tormenta, el granizo, el rayo y la lluvia producía su fragor en los cielos al castañetear. Los pueblos andinos,

en su calidad de agricultores, estaban muy atentos a las actividades de Illapa, a quien suplicaban acordara la lluvia en cantidad suficiente y a quien ofrecían grandes sacrificios en ocasiones de sequía. Es sin duda el carácter agrario de las sociedades andinas lo que explica la posición superior, después de Viracocha e Inti, que tenía Illapa en el panteón inca.

Para la casta de los Incas, como para las masas campesinas, los *huacas* constituían un «cuadriculado» sagrado del espacio. A la red popular de los *huacas,* los Incas agregaron su propio sistema, definido en lugares santificados por un lazo real o imaginario entre la persona del emperador y el lugar por el que había pasado o en el que había soñado cualquiera fuese su tipo, los *huaca* eran venerados y honrados con sacrificios (cerveza de maíz, coca, llamas, niños o mujeres elegidos cuyo corazón se ofrecía a la divinidad). Se dice que solamente la ciudad del Cuzco poseía quinientas. Los *huacas* del imperio estaban dispuestos según ejes imaginarios, los *zeke,* que partían del Coricancha y alcanzaban, a manera de rayos, los límites del imperio. La proliferación de divinidades, tanto inferiores como superiores, en los Andes, es el indicio de una contaminación del espacio y el tiempo por lo sagrado. A la marcación del espacio por los *huacas* correspondía la puntuación del tiempo por las prácticas rituales.

Fiestas y ceremonias

Los acontecimientos raros o imprevisibles daban ocasión a manifestaciones ceremoniales importantes: los eclipses de luna o de sol, los temblores de tierra y las sequías daban lugar a solemnes sacrificios con los que se intentaba apaciguar la cólera de los dioses. Por otra parte, todo lo que afectaba la persona del emperador repercutía sobre el bienestar del imperio. En su calidad de hijo del Sol era el punto de contacto entre el mundo de los dioses y el de los hombres, de suerte que el destino colectivo del pueblo dependía estrechamente del destino personal del Inca. Y a la inversa, transgredir las normas de la vida social ofendía al emperador y por lo tanto suscitaba la cólera de los dioses. Es por esto que la entronización de un nuevo Inca, la muerte del emperador, sus enfermedades, sus derrotas militares, ponían en cuestión la salud del imperio y la sobrevivencia del pueblo: numerosos sacrificios humanos (niños, prisioneros de guerra, vírgenes del Sol) intentaban restablecer el orden socio-cósmico alterado en favor de los hombres.

Estas circunstancias excepcionales en las que sobresalía la diferencia maligna en la «prosa del mundo» requerirían de una respuesta ritual en cierto modo improvisada. Pero también existía un ciclo anual de ceremonias religiosas que seguía muy de cerca el *movimiento* de la vida social, movimiento articulado principalmente al ciclo agrario: siembras, recolecciones, solsticios, pagos de tributo. Si bien el año estaba dividido en doce meses lunares, lo que preocupaba a los indios de los Andes era el movimiento del sol. Cada mes estaba señalado por una fiesta particular que determinaba el momento de plantar, de recolectar, de distribuir los campos, de prepararlos para la siembra. Estas fiestas se desarrollaban en los templos y, más comúnmente, en las plazas públicas destinadas a tal efecto, sobre todo en la plaza mayor del Cuzco donde se exponían todas las figuras del panteón inca, sin olvidar las momias de los emperadores del pasado. Dentro de este *ciclo ceremonial regular* tres fiestas se distinguen por su importancia y amplitud: dos corresponden a los solsticios y la tercera, en su origen, era una fiesta exclusiva de la Luna.

El solsticio del invierno austral (21 de junio) estaba consagrado al Inti Raymi, celebración del Sol y al mismo tiempo glorificación de su hijo en la tierra, el propio Inca. Por esta razón, eran convocados al Cuzco todos los altos funcionarios y jefes locales del país para la ocasión. El emperador, rodeado por su parentela y la corte, esperaba en la plaza mayor de su capital que apareciera el primer resplandor del astro. Entonces todos se arrodillaban y el Inca convidaba al Sol a beber *chicha* en un vaso de plata. Como todas las grandes fiestas, el Inti Raymi se acompañaba de libaciones, sacrificios, cantos y danzas. Durante el período del solsticio de verano (21 de diciembre) se desarrollaba el Capac Raymi, igualmente fiesta solar, pero dedicada a cumplimentar los ritos de iniciación que marcaban el pasaje de los jóvenes nobles a la edad adulta. Mientras que en la masa campesina este pasaje no estaba señalado ritualmente, en la casta dominante, por el contrario, daba origen a grandes ceremonias: entrada en la adultez, entrada en la aristocracia de los señores. Como todo ritual iniciático, el *huarachicoy* (*huara* es el cubre-sexo entregado a los jóvenes al finalizar el ritual) comprendía, además de sacrificios a los dioses, pruebas físicas (flagelaciones, luchas, ayunos, carreras), exhortaciones a seguir el ejemplo de los antepasados, etc. Junto con el cubre-sexo de los adultos se les entregaban sus armas y se les perforaban las orejas para adornarlas con discos. En el *huarachicoy* se ponía más el acento en la entrada de pleno derecho en la aristocracia y en la necesidad de una

fidelidad absoluta en el servicio del Inca que en el pasaje a la edad adulta.

La tercera gran ceremonia inca tenía lugar en septiembre. La *sitowa* era una empresa de purificación general de la capital a través de la cual expulsaban de ella todos los males. Cuando aparecía la luna nueva, el pueblo, reunido en la plaza mayor gritaba: «¡Enfermedades, desastres, desgracias, dejad este país!» Cuatro grupos de cien guerreros armados se lanzaban a las cuatro rutas principales que conducían a las cuatro regiones en las que se dividía el imperio empujando delante de ellos a los males. En la ciudad, los habitantes sacudían sus ropas a la entrada de su casa. Cantos, danzas y procesiones ritmaban la noche. Al despuntar el alba, todo el mundo tomaba un baño purificador en los ríos. Los dioses y los emperadores participaban de la *sitowa* ya que en la plaza se exhibían sus estatuas y sus momias. Se les ofrecían llamas blancas en sacrificio y se mezclaba la sangre de los animales con una pasta de harina de maíz preparada para la ocasión, la *sanku,* con la que se untaba a los dioses y las momias y de la que todos los habitantes del Cuzco comían un poco.

En esta sociedad impregnada de religiosidad de un extremo al otro, toda empresa, individual o colectiva, humilde o imperial, debía estar precedida de una encuesta a los poderes sobrenaturales. De aquí el importante papel de los adivinos que observaban la disposición de las hojas de coca arrojadas al suelo, los hilos de saliva que corrían entre los dedos, las entrañas de los animales inmolados, los pulmones de llama en los que se soplaba para interpretar el dibujo de los vasos sanguíneos. En un mundo así, todo desorden debía provenir de la transgresión (voluntaria o involuntaria) de algo prohibido y descubrir al culpable y purificarlo era tarea de los adivinos. Cuando las circunstancias lo exigían había sesiones colectivas y públicas de «confesión», destinadas a restablecer el orden socio-cósmico perturbado por las faltas cometidas. Los templos de Pachacámac y de Lima, lugares tradicionales de peregrinaje abrigaban oráculos célebres en todo el imperio; los propios emperadores no dudaban en consultarlos. Para concluir, agreguemos que, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia, numerosos ritos indígenas, sincréticamente mezclados al culto cristiano, subsisten aún hoy entre los Aymará de Bolivia y los Quechua de Perú.

Por breve que sea el texto precedente, permite al menos, en sus rasgos esenciales, trazar un cuadro fiel de las creencias y prácticas religiosas de los pueblos sudamericanos. La religiosidad de las sociedades selváticas aparece a la vez extrovertida y colectiva: es cantada, danzada, actuada, y si lo sagrado, como decíamos, atraviesa lo social de un extremo al otro, a la inversa, lo social penetra totalmente lo religioso. Decir que el «sentimiento» religioso tiene principalmente una expresión pública no cuestiona la intensidad de la adhesión individual. Como todos los pueblos primitivos, los indios de América del Sur han mostrado, y aún lo hacen, una cerrazón ejemplar en la fidelidad a sus mitos y ritos. Y no es menos cierto que la «ecuación personal» del hecho religioso se diluye en beneficio de su componente colectiva, lo que explica la enorme importancia de la práctica ritual. Las excepciones a esta situación general no tienen mucho relieve. Diversos investigadores, en efecto, recogieron en la segunda mitad del siglo XIX entre las poblaciones (hoy extinguidas) establecidas a lo largo del curso inferior y medio del Amazonas, un conjunto de textos muy diferentes del corpus «clásico» de mitos. La inquietud religiosa, mística, que allí se manifiesta sugiere en esas sociedades la existencia no ya de narradores de mitos sino de filósofos o pensadores destinados a un trabajo de reflexión personal, en contraste rotundo con la exhuberancia ritual de las demás sociedades selváticas. Esta particularidad que, repitámoslo, es rara en América del Sur, se ha desplegado en extremo entre los Tupí-Guaraní.

Este término reúne una cantidad considerable de tribus de la misma procedencia lingüística y de gran homogeneidad cultural. Estos pueblos ocupaban un vastísimo territorio: los Guaraníes, al sur, se extendían desde el río Paraguay al oeste hasta el litoral atlántico del este; en cuanto a los Tupí, poblaban ese mismo litoral hasta la desembocadura del Amazonas al norte y se internaban en el territorio imprecisamente. Se contaban por varios millones. Desde el punto de vista de la vida económica y de la organización social, los Tupí-Guaraní se conformaban según el modelo en vigor en toda el área selvática: agricultura sobre chamicera, caza, pesca, poblados constituidos por varias grandes casas colectivas. Un hecho notable entre estos indios es que su densidad demográfica era mucho más elevada que la de las poblaciones vecinas y las comunidades podían llegar a los dos mil individuos o más. A pesar de que todas estas

tribus han desaparecido hace mucho tiempo, a excepción de unos cinco mil Guaraníes que sobreviven en Paraguay, figuran entre las mejor conocidas del continente sudamericano. En efecto, los primeros contactos entre europeos e indios, desde los albores del siglo XVI, se realizaron con los Tupí del litoral. Viajeros y misioneros de diversas nacionalidades han dejado una abundantísima literatura sobre estos pueblos, rica en observaciones de toda especie y particularmente en lo que concierne a creencias y costumbres.

Como en todas las sociedades primitivas del continente, la vida religiosa de los Tupí-Guaraní se centraba en el chamanismo. Los *pajé*, chamanes-médicos, cumplían las mismas tareas que en otros lugares y la vida ritual se desenvolvía, cualquiera fuesen las circunstancias (iniciación, ejecución de un prisionero de guerra, entierros, etc.) con referencia a las normas que desde siempre aseguraban la cohesión social, normas y reglas de vida impuestas a los hombres por los héroes culturales (Maira, Monan, Sol, Luna, etc.) o los ancestros míticos. Hasta aquí los Tupí-Guaraní no difieren en nada de las otras sociedades selváticas. Y, sin embargo, las crónicas de los viajeros franceses, portugueses y españoles atestiguan una diferencia tan considerable que confiere a los Tupí-Guaraní un lugar absolutamente original en el horizonte de los Salvajes sudamericanos. En efecto, los recién llegados se encontraron enfrentados a fenómenos religiosos de una amplitud y de una naturaleza tal que eran rigurosamente incomprensibles para los europeos.

¿De qué se trataba? Además de las guerras incesantes que oponían a las diversas tribus entre sí, esta sociedad estaba trabajada en profundidad por un poderoso movimiento de origen e intención propiamente religiosos. Los europeos no pudieron ver en ello, claro está, más que la manifestación pagana del demonio y en los artesanos de este movimiento a los íncubos de Satán. Es el extraño fenómeno del profetismo tupí-guaraní, que da lugar a numerosos errores de evaluación. Hasta hace poco se lo interpretaba como un mesianismo, la respuesta, habitual en muchos pueblos primitivos, a una situción de crisis grave consecutiva al contacto con la civilización occidental. Un mesianismo es, por lo tanto, una reacción al choque cultural. Explicar el profetismo tupí-guaraní asimilándolo a los mesianismos sería desconocer su naturaleza radicalmente diferente, por la simple e irrevocable razón de que nació entre los indios mucho antes de la llegada de los blancos, aproximadamente hacia mediados del siglo XV. Se trata, por lo tanto, de un fenómeno autóctono que nada debe al contacto con Occidente y que por ello mismo no estaba orientado contra los Blancos. Se trata de un profetismo

salvaje del que la etnología no ha recogido equivalente en ningún otro lugar.

Los profetas

A pesar de no estar en condiciones de comprenderlo, los primeros cronistas supieron diferenciar a los chamanes de ciertos personajes enigmáticos que habían surgido de la sociedad, los *karai*. En efecto, éstos últimos no tenían nada que ver con la práctica terapéutica de la que se encargaban solamente los *pajé*. No cumplían tampoco ninguna función ritual especializada, no eran ni los ministros de un culto tradicional ni los fundadores de uno nuevo. Ni chamanes, ni sacerdotes, ¿qué eran entonces los *karai*? Estos hombres se situaban total y exclusivamente en el campo de la palabra, hablar era su única actividad: hombres de discurso (cuyo contenido determinaremos seguidamente) que afirmaban estar enviados para proferirlo en todo sitio. Efectivamente, en todos los lugares y no sólo en el seno de su propia comunidad. Los *karai* se desplazaban sin cesar, yendo de poblado en poblado para arengar a los atentos indios. Esta vocación de nomadismo de los profetas es aún más sorprendente si se tiene en cuenta que los grupos locales, a veces reunidos en federaciones de varios poblados, llevaban entre ellos una guerra sin cuartel. Sin embargo, los *karai* podían circular impunemente de un campo al otro: no corrían ningún riesgo y, por el contrario, eran acogidos en todas partes con fervor. La gente llegaba hasta cubrir de follaje los caminos de acceso al poblado y correr a su encuentro para llevarlos hasta él en procesión: vinieran de donde viniesen, los *karai* nunca eran considerados enemigos.

¿Cómo es posible? En la sociedad primitiva, el individuo se define en primera instancia por su pertenencia a un grupo de parentesco y a una comunidad local. Una persona se encuentra desde el inicio inscrita en una cadena genealógica de parientes y en una red de aliados. Entre los Tupí-Guaraní la descendencia era patrilineal, se pertenecía al linaje del padre. Y, sin embargo, he aquí el extrañísimo discurso que proferían a propósito de ellos mismos los *karai*: afirmaban no tener padre y ser hijos de una mujer y una divinidad. Hemos de detenernos menos en el fantasma megalomaníaco que hacía autodivinizarse a los profetas que en la negación y el rechazo del padre. En efecto, enunciar la ausencia de padre significaba afirmar su no pertenencia a un linaje de parientes y, segui-

damente, a la propia sociedad. Un discurso así, sostenido en este tipo de sociedad, llevaba una carga subversiva incomparable: en efecto, niega la estructura misma de la sociedad primitiva, lo que hasta hace poco se denominaba los lazos de sangre.

Se percibe claramente que el nomadismo de los *karai* no resultaba de su fantasía o de un gusto excesivo por los viajes sino más bien de su no pertenencia a la comunidad. Literalmente no eran de ninguna parte y no podían, por definición, fijarse en ninguna parte ya que no eran miembros de ningún linaje. Es sin duda por esto que a su llegada a cualquier poblado no podían ser tenidos por representantes de ningún grupo enemigo. Ser un enemigo era estar inscrito en una estructura social, lo que no era para nada el caso de los *karai*. Y también por esto, al no ser de ninguna parte estaban de alguna manera en todos lados. En otras palabras, su semidivinidad, su parcial no-humanidad los constreñía, al arrancarlos de la vida humana, a vivir según su naturaleza de «seres venidos de lejos». Pero al mismo tiempo les aseguraba una seguridad total en el curso de sus desplazamientos de una tribu a otra: los indios no sentían hacia ellos nada de la hostilidad que manifestaban ante todo extranjero ya que los consideraban dioses y no hombres. Esto nos permite comprobar que los indios, lejos de considerar locos a los *karai*, no dudaban de la coherencia de su dircurso y estaban dispuestos a escuchar su palabra.

El discurso de los profetas

¿Qué decían los *karai*? La naturaleza de su discurso era coherente con su posición con respecto a la sociedad. Era un discurso más allá del discurso, de la misma manera que ellos mismos se encontraban más allá de lo social. O, para decirlo de otra forma, lo que articulaban delante de la masa india fascinada, encantada, era un discurso de ruptura con el discurso tradicional, un discurso que se desarrollaba fuera del sistema de normas, reglas y valores antiguos legados e impuestos por los dioses y los ancestros míticos. Es por ello que el fenómeno profético que agitaba esta sociedad constituye un interrogante digno de atención. En efecto, he aquí una sociedad primitiva que, como tal, tiende a perseverar en su ser mediante el mantenimiento resuelto y conservador de las normas en vigor desde los albores del tiempo humano. De esta sociedad surgen, enigmáticos, hombres que proclaman el fin de esas normas,

el fin del mundo que depende de tales normas y que está ordenado de acuerdo con ellas.

El discurso profético de los *karai* puede resumirse en un juicio y una promesa: por una parte afirmaban sin remilgos el carácter profundamente malo del mundo; por otra, expresaban la certeza de que era posible la conquista de un mundo bueno. «¡El mundo es malo!, ¡La tierra es fea!», decían, «¡abandonémosla!», concluían. Y su descripción absolutamente pesimista del mundo encontraba eco en la aquiescencia general de los indios que los escuchaban. Resulta que, a pesar de su diferencia completa con el discurso habitual que sobre ella misma sostiene toda sociedad primitiva —discurso de la repetición y no de la diferencia, de la fidelidad a la tradición y no de la apertura y la innovación— el discurso sostenido por los *karai* no les parecía a los indios un discurso enfermo, un delirio demencial, ya que resonaba en ellos como la expresión de una verdad que estaban esperando, como una prosa nueva que hablaba de una nueva figura —figura mala— del mundo. Sintetizando, no era el discurso de los profetas lo que estaba enfermo, sino más bien el mundo del que hablaban, la sociedad en que vivían. La infelicidad de vivir en este mundo se originaba para ellos en el mal que destruía la sociedad, y la novedad de su discurso se refería exclusivamente al cambio que, poco a poco tenía lugar en la vida social para alterarla y desfigurarla.

¿De dónde provenía este cambio y cómo se operaba? No se trata aquí de intentar una genealogía de la diferencia en esta sociedad sino tan sólo de tratar de dilucidar su efecto principal: la aparición de los profetas y de ese discurso que hablaba de la inmanencia del mal. Por la radicalidad del discurso se mide la profundidad del mal que desvelaba: se trataba simplemente de que la sociedad tupí-guaraní, bajo la presión de diversas fuerzas, estaba en proceso de dejar de ser una sociedad primitiva, es decir, una sociedad negada al cambio, que rechazaba la diferencia. El discurso de los *karai* demostraba la muerte de la sociedad. ¿Qué enfermedad había corrompido hasta ese punto a las tribus tupí-guaraní? Por el efecto conjugado de factores demográficos (fuerte crecimiento de la población), sociólogos (tendencia a la concentración de la población en grandes poblados en lugar del proceso habitual de dispersión), políticos (emergencia de jefaturas poderosas), llegaba a esta sociedad la innovación más mortal: la división social, la desigualdad. Un malestar profundo, signo de una crisis grave, agitaba a estas tribus y es de este malestar que tomaron conciencia los *karai* para reconocerlo y enunciarlo como presencia del mal y la infelici-

dad en la sociedad, como fealdad y engaño del mundo. Se diría que los profetas, hombres más sensibles que los demás a las lentas transformaciones que se operaban alrededor de ellos, fueron los primeros en tomar conciencia y proclamar lo que todos sentían más o menos confusamente, pero con la suficiente fuerza como para que los discursos de los *karai* no les parecieran ninguna aberración de locos. Por lo tanto, acuerdo profundo entre los indios y los profetas que les decían: hay que cambiar de mundo.

La tierra sin mal

La emergencia de los profetas y su discurso de identificación del mundo como lugar del mal y espacio de la infelicidad resultaban de circunstancias históricas particulares de esa sociedad: reacción a una crisis profunda, síntoma de una enfermedad grave del cuerpo social, presentimiento de la muerte de la sociedad. ¿Qué remedio proponían los *karai* frente a esta amenaza? Exhortaban a los indios a abandonar *ywy mba' emegua,* la mala tierra para alcanzar *ywy mara ey,* la Tierra sin Mal. Esta última es, en realidad, la estancia de los dioses, el lugar en que las flechas van solas de caza y el maíz crece sin que uno se ocupe de él, territorio divino del que está ausente toda alienación, territorio que fue, antes de la destrucción de la primera humanidad por el diluvio universal, el lugar común de seres humanos y divinos. Es así que lo que ofrecían los profetas como medio de escapar al mundo presente era el retorno al pasado mítico. Pero la radicalidad de su deseo de ruptura con el mal no se limitaba a prometer un mundo sin preocupaciones, le confería a su discurso una carga destructiva de toda norma y toda regla, una carga de subversión total del orden antiguo. Su llamada al abandono de las reglas no dejaba ninguna de lado y englobaba explícitamente el fundamento último de la sociedad humana, la regla del intercambio de mujeres, la ley que prohibe el incesto: ¡de ahora en más, decían, dad vuestras mujeres a quien queráis!

¿Dónde se situaba la Tierra sin Mal? Aquí aparece igualmente, en toda su amplitud, la mística sin límites de los profetas. El mito del paraíso terrestre es, en la práctica, común a todas las culturas y es sólo después de la muerte que los hombres pueden acceder a él. Sin embargo, para los *karai* la Tierra sin Mal era un lugar concreto, real, accesible *hic et nunc,* es decir, sin pasar por la prueba de la muerte. Según los mitos se la situaba generalmente al este, del lado de Levante. Desde fines del siglo XV, las grandes migra-

ciones religiosas de los Tupí-Guaraní se proponían encontrarla. Bajo la conducción de los profetas, los indios abandonaban por millares los poblados y los huertos, ayunando y danzando sin tregua; convertidos en nómades, se ponían en marcha hacia el este en busca del país de los dioses. Llegados al océano descubrieron el mayor obstáculo, el mar, más allá del cual se encontraría, seguramente, la Tierra sin Mal. Ciertas tribus pensaron, por el contrario, que la encontrarían en el oeste, del lado de Poniente. Una migración de más de diez mil indios partió así de la desembocadura del Amazonas a principios del siglo XV. Diez años más tarde, aproximadamente unos trescientos llegaron al Perú ya ocupado por los españoles: el resto había muerto por el efecto de las privaciones, el hambre y la fatiga. El profetismo de los *karai* era una prueba del peligro de muerte que amenazaba a la sociedad, pero traducía también, en sus efectos prácticos —la migración religiosa—, una voluntad de subversión que iba hasta el deseo de muerte, hasta el suicidio colectivo.

A todo esto conviene agregar que el profetismo no desapareció con los Tupí del litoral. En efecto, se mantuvo entre los Guaraníes del Paraguay cuya última migración en busca de la Tierra sin Mal tuvo lugar en 1947: condujo algunas decenas de indios Mbya a la región de Santos en Brasil. Si el flujo migratorio se detuvo entre los últimos Guaraníes, su vocación mística sigue inspirando a sus *karai*. Estos, faltos del poder de guiar a su gente hacia la Tierra sin Mal, se embarcan en viajes interiores que los comprometen en la vía de una búsqueda de pensamiento, de un trabajo de reflexión sobre sus propios mitos, una vía de una especulación propiamente metafísica, como lo atestiguan los textos y cantos sagrados que todavía se pueden escuchar de sus bocas. Como sus ancestros de hace cinco siglos, saben que el mundo es malo y esperan su fin, no ya por un imposible acceso a la Tierra sin Mal sino por su destrucción por el fuego y el gran jaguar celeste que sólo dejarán con vida a los indios Guaraníes. Su inmenso orgullo, patético, los mantiene en la certeza de que ellos son los Elegidos y que tarde o temprano los dioses los invitarán a unirse a ellos. Entregados a una espera escatológica del fin del mundo los indios Guaraníes saben que entonces llegará su reino y que la Tierra sin Mal será su verdadero territorio.

Bibliografía

I. *Para la primera parte* — Las sociedades de la selva

Biocca (E), *Yanoama,* Paris, Plon, 1968 (traducción francesa).

Butt (A), «Réalité et idéal dans la pratique chamanique», *l'Homme,* t. II, n.° 3, Paris, 1962.

Clastres (P), *Chronique des Indiens Guayaki,* Paris, Plon, 1972.

Colbacchini (A) et Albisetti (C), *Os Bororos orientais,* Sao Paulo, 1942.

Dobrizhoffer (M), *Historia de los Abipones,* Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), 1967-1970, 3 vol. (traducción española del original latín).

Girard (R), *Les Indiens de l'Amazonie péruvienne,* Paris, Payot, 1963 (traducción francesa).

Gumilla (J), *El Orinoco ilustrado y defendido,* Caracas, 1963.

Gusinde (M), *Die Feuerland-Indianer,* 3 vol., 1931-1939, Viena.

Handbook of South-American Indians, Smithsonian Institution, vol. I, III, IV, Washington, 1946.

Huxley (F), *Aimables Sauvages,* Paris, Plon, 1960 (traducción francesa).

Lévi-Strauss (C), *Mythologiques,* 4 vol., Plon, 1966, 1971.

Lizot (J), *Le cercle des feux,* Ed. du Seuil, 1976.

Lozano (P), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba,* Tucumán (Argentina), 1941.

Métraux (A), *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud,* Gallimard, 1967.

Perrin (M), *Le Chemin des Indiens morts,* Payot, 1976.

Reichel-Dolmatoff (G), *Desana,* Gallimard, 1973 (traducción francesa).

Sebag (L), «Le chamanisme ayoreo», *l'Homme,* t. V., n.° 1 y n.° 2.

II. *Para la segunda parte* — El mundo andino

Baudin (L), *L'Empire socialiste des Inka,* Paris, Institut d'ethnologie, 1928.

Buschnell (G.H.S.), *Le Pérou,* Arthaud, 1958 (traducción francesa).

Engel (F.A.), *Le monde précolombien des Andes,* Hachette, 1972.

Garcilazo de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*, Buenos Aires, 1943.
Guaman Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, Paris, Institut d'ethnologie, 1936.
Métraux (A), *Les Incas*, Ed. du Seuil, 1962.
Murra (J), *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.
Pease (F), *Les derniers Incas du Cuzco*, Mame, 1974 (para la tradución francesa).
Rowe (J.H.), «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest», *Handbook of South-American Indians*, vol. II, Washington, 1946.
Wachtel (N), *La Vision des vaincus*, Gallimard, 1971.
Zuidema (R.T.), *The Ceque System in the Social Organization of Cuzco*, Leide, 1962.

III. *Para la tercera parte* — El mundo Tupi-Guaraní

Abbeville (C. d'), *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnon*..., Graz, 1963.
Cadogan (L), *Ayvu Rapyta, Textos míticos de los Mbya-Guaraní del Guaira*, Sao Paulo, 1959.
Cardim (F), *Tratados da terra e gente do Brasil*, Rio de Janeiro, 1925.
Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil, 3 vol. éd. por S. Leite, Sao Paulo, 1954.
Clastres (H), *La Terre sans Mal*, Ed. du Seuil, 1975.
Clastres (P), *Le Grand Parler. Mythes et Chants sacrés des Indiens Guaraní*, Ed. du Seuil, 1974.
Evreux (Y. d'), *Voyage dans le Nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614*, Leipzig y Paris, 1864.
Léry (J. de), *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, 2 vol., Paris, 1880.
Lozano (P), *Historia de la conquista del Paraguay*..., 5 vol., Buenos Aires, 1873.
Métraux (A), *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guaraní*, Paris, 1928.
Montoya (R. de), *Conquista espiritual*..., Bilbao, 1892.
Nimuendaju (C), *Leyenda de la Creación y Juicio Final del Mundo*..., Sao Paulo, 1944 (traducción española).
Sepp (A), *Viagem às missoes jesuiticas*..., Sao Paulo, 1972.

Soares de Souza (G), *Tratado descriptivo do Brasil em 1587,* Sao Paulo, 1971.
Staden (H), *Vera Historia...*, Buenos Aires, 1944 (traducción española).
Thévet (A), «La cosmographie universelle. Histoire de deux voyages», en *Les Français en Amérique,* vol. II, PUF, 1953.

6
La cuestión del poder en las sociedades primitivas*

En el curso de los dos últimos decenios la etnología ha conocido un desarrollo brillante gracias al cual las sociedades primitivas han escapado, sino a su destino (la desaparición) por lo menos al exilio al que las condenaba, en el pensamiento y la imaginación de Occidente, una tradición de exotismo muy antigua. La cándida convicción de que la civilización europea era absolutamente superior a todo otro sistema social fue poco a poco sustituida por el reconocimiento de un relativismo cultural que, renunciando a la afirmación imperialista de una *jerarquía* de valores, admite en adelante, absteniéndose de juzgar, la coexistencia de diferencias socio-culturales. En otras palabras, ya no se mira a las sociedades primitivas con el ojo curioso o divertido del aficionado más o menos esclarecido, más o menos humanista; de alguna manera se las toma *en serio*. La cuestión es saber hasta dónde llega este tomarlas en serio.

¿Qué se entiende precisamente por sociedad primitiva? La respuesta la proporciona la antropología más clásica cuando se propone determinar el ser específico de estas sociedades, cuando quiere indicar aquello que hace de ellas formaciones sociales irreductibles: las sociedades primitivas son las sociedades sin Estado, las sociedades cuyo cuerpo no posee un órgano de poder político separado. La presencia o ausencia de Estado sirve de base para una primera clasificación de las sociedades que, una vez completada, permite ordenarlas en dos grupos: las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado, las sociedades primitivas y las otras. Esto no significa, por supuesto, que todas las sociedades con Estado sean idénticas: no podríamos reducir a un solo tipo las diversas figuras históricas del Estado y nada permite confundir el Estado despótico arcaico con el

liberal burgués o el Estado totalitario fascista o comunista. Evitando esta confusión que impediría, en particular, comprender la novedad y la especificidad radicales del Estado totalitario, retendremos una propiedad común que hace oponerse en bloque a las sociedades con Estado y las sociedades primitivas. Las primeras presentan, todas ellas, esa dimensión de *división* desconocida entre las otras. Todas las sociedades con Estado están divididas en dominadores y dominados, mientras que las sociedades sin Estado ignoran esta división. Determinar a las sociedades primitivas como sociedades sin Estado es decir que ellas son homogéneas en su ser, indivisas. Vemos aquí la definición etnológica de estas sociedades: carecen de un órgano de poder separado, *el poder no está separado de la sociedad.*

Tomarse en serio las sociedades primitivas significa reflexionar sobre esta proposición que, en efecto, las define perfectamente: en ellas no se puede aislar una esfera política distinta de la esfera social. Sabemos que, desde su aurora griega, el pensamiento político de Occidente ha sabido descubrir en lo político la esencia de lo social humano (el hombre es un animal político), encontrando la esencia de lo político en la división social entre dominadores y dominados, entre aquellos que saben y, por lo tanto, mandan sobre aquellos que no saben y, por lo tanto, obedecen. Lo social es lo político, lo político es el ejercicio del poder (legítimo o no, poco importa aquí) por uno o algunos sobre el resto de la sociedad (para su bien o su mal, poco importa aquí): para Heráclito, como para Platón o Aristóteles, no existe sociedad si no es bajo la égida de los reyes, la sociedad no es pensable sin su división entre los que mandan y los que obedecen, y allí donde falta el ejercicio del poder nos encontramos en lo infrasocial, en la no-sociedad.

Es más o menos en estos términos que los primeros europeos juzgaron a los indios de América del Sur, en los albores del siglo XVI. Al comprobar que los «jefes» no poseían ningún poder sobre las tribus, que nadie mandaba y nadie obedecía, declararon que esas gentes no eran civilizadas, que no se trataba de verdaderas sociedades: Salvajes «sin fe, sin ley, sin rey».

Es cierto que más de una vez los propios etnólogos se han visto en un aprieto cuando se trataba no ya de comprender sino simplemente de describir esta exótica particularidad de las sociedades primitivas: aquellos que llamamos líderes están desprovistos de todo poder, la jefatura se instituye exteriormente al ejercicio del poder

político. Funcionalmente esto parece un absurdo: ¿cómo pensar en la disyunción jefatura y poder? ¿Para qué sirven los jefes si les falta el atributo esencial que hace de ellos justamente jefes, o sea, la posibilidad de ejercer el poder sobre la comunidad? En realidad, que el jefe salvaje no detente el poder de mandar no significa que no sirva para nada: por el contrario, ha sido investido por la sociedad con un cierto número de tareas y en este sentido se podría ver en él a una especie de funcionario (no remunerado) de la sociedad. ¿Qué hace un jefe sin poder? Se le ha encargado, en última instancia, de ocuparse y asumir la voluntad de la sociedad de aparecer como una *totalidad única,* es decir, el esfuerzo concertado, deliberado, de la comunidad con vistas a afirmar su especificidad, su autonomía, su independencia en relación con otras comunidades. En otras palabras, el líder primitivo es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades. Estas últimas siempre se dividen, para toda comunidad primitiva, en dos clases: amigos y enemigos. Con los primeros se trata de anudar o reforzar las relaciones de alianza, con los otros de llevar a buen término, cuando el caso se presente, las operaciones guerreras. De ello se desprende que las funciones concretas y empíricas del líder se despliegan en el campo, por así decirlo, de las relaciones internacionales y exigen, por consiguiente, las cualidades apropiadas a este tipo de actividad: habilidad, talento diplomático para consolidar la red de alianzas que asegurarán la seguridad de la comunidad; coraje, disposiciones guerreras para asegurar una defensa eficaz contra los ataques de los enemigos o, si es posible, la victoria en caso de expedición contra ellos.

Pero, se nos objetará, ¿no son éstas las mismas tareas de un ministro de Asuntos Extranjeros o de un ministro de Defensa? Sin duda. Con la sola pero fundamental diferencia de que el líder primitivo no toma jamás la decisión de su propio jefe (si se quiere) para imponerla seguidamente a la comunidad. La estrategia de alianza que desarrolla, la táctica militar que proyecta, jamás son las suyas propias sino aquellas que responden exactamente al deseo o la voluntad explícita de la tribu. Todas las transacciones o negociaciones eventuales son públicas, la intención de hacer la guerra no se proclama hasta que la comunidad así lo quiere. Y, naturalmente, no puede ser de otro modo, ya que si un líder tiene la intención de llevar por su cuenta una política de alianza u hostilidad con sus vecinos no puede imponerla por ningún medio a la sociedad puesto que, como sabemos, está desprovisto de poder. De hecho no dispo-

ne más que de un derecho o más bien de un deber: ser portavoz, comunicar a los Otros el deseo y la voluntad de la sociedad.

¿Cuáles son las demás funciones del jefe, no ya como encargado de las relaciones exteriores de su grupo con los extranjeros sino en sus relaciones internas con el propio grupo? Va de suyo que si la comunidad lo reconoce como líder (portavoz) cuando afirma su unidad en referencia a otras unidades, le acredita un mínimo de confianza garantizada por las cualidades que despliega precisamente al servicio de esa sociedad. Es lo que denominamos prestigio, generalmente erróneamente confundido con el poder. Se comprende así claramente que en el seno de su propia sociedad la opinión del líder, apoyada por el prestigio de que goza, sea atendida, llegado el caso, con mayor consideración que la del resto de los individuos. Pero la atención particular con que se honra (no siempre, por otra parte) la palabra del jefe no llega nunca a dejarla transformarse en palabra de mando, en discurso de poder: el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad. De ello resulta que no solamente el jefe no formula órdenes, que sabe de antemano que nadie obedecerá, sino que tampoco puede (es decir que no detenta el poder de) arbitrar en caso de conflicto entre dos individuos o dos familias. No intentará zanjar el litigio según una ley ausente de la que él sería el órgano, sino apaciguarlo apelando al sentido común, a los buenos sentimientos de las partes en conflicto, refiriéndose sin cesar a la tradición de buen entendimiento legada desde siempre por los ancestros. De la boca del jefe no brotan las palabras que sancionan la relación de mando-obediencia sino el discurso de la propia sociedad sobre ella misma, discurso a través del cual se proclama comunidad indivisa y voluntad de perseverar en este ser indiviso.

Las sociedades primitivas son, por lo tanto, sociedades indivisas (y por ello mismo cada una se concibe como totalidad): sociedades sin clases —sin ricos que exploten a pobres—, sociedades sin división en dominadores y dominados —sin órgano de poder separado. Ha llegado el momento de tomarse muy en serio esta última propiedad sociológica de las sociedades primitivas. ¿La separación entre jefatura y poder significa acaso que no se plantea en ellas la cuestión del poder, que son sociedades apolíticas? El «pensamiento» evolucionista —y su variente en apariencia menos sumaria, el marxismo (sobre todo el de Engels)— responde a esta pregunta que está bien así y que esto se debe al carácter primitivo o primero de estas so-

ciedades: son la infancia de la humanidad, la primera edad de su evolución y, como tales, incompletas, inacabadas, destinadas en consecuencia a crecer, a convertirse en adultas, a pasar de lo apolítico a lo político. El destino de toda sociedad es su división, es el poder separado de la sociedad, es el Estado como órgano que conoce el bien común y se encarga de imponerlo.

Tal es la concepción tradicional, casi general, de las sociedades primitivas como sociedades sin Estado. La ausencia del Estado marca su incompletud, el estado embrionario de su existencia, su ahistoricidad. ¿Pero es esto correcto? Está claro que un juicio de este tipo no es, de hecho, más que un prejuicio ideológico porque implica una concepción de la historia como movimiento *necesario* de la humanidad a través de las figuras de lo social que se engendran y encadenan mecánicamente. Pero desde el momento en que nos neguemos a esta neo-teología de la historia y su continuismo fanático las sociedades primitivas dejan de ocupar el grado cero de la historia, henchidas al mismo tiempo de toda la historia que ha de venir y que está inscrita de antemano en su ser. Liberada de este exotismo nada inocente, la antropología puede entonces encarar con seriedad la verdadera cuestión de lo político: ¿por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de los Salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro siempre fatal entre la institución de la jefatura y el ejercicio del poder. En la sociedad primitiva no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad, con vistas a mantener su ser indiviso, de conjurar la aparición en su seno de la desigualdad entre señores y sujetos, entre el jefe y la tribu. Detentar el poder es ejercerlo, ejercerlo es dominar a aquellos sobre quienes se lo ejerce: he aquí precisamente lo que no quieren (no quisieron) las sociedades primitivas, he aquí por qué los jefes no tienen poder, por qué el poder no se recorta del cuerpo social. Rechazo de la desigualdad, rechazo del poder separado: una preocupación constante en todas las sociedades primitivas. Saben muy bien que si renuncian a esta lucha, si cesan de contener esas fuerzas subterráneas que se llaman deseo de poder y deseo de sumisión y sin cuya liberación no se puede comprender la irrupción de la dominación y la servidumbre, perderían su libertad.

La jefatura en la sociedad primitiva no es sino el lugar supuesto, aparente del poder. ¿Cuál es el lugar real? Es el propio cuerpo social que lo detenta y ejerce como unidad indivisa. Este poder no separado de la sociedad se ejerce en un solo sentido, anima un solo proyecto: mantener indiviso el ser de la sociedad, impedir que la desigualdad entre los hombres instaure la división en la sociedad. Se sigue de ello que este poder se ejerce sobre todo aquello que es capaz de alienar la sociedad, de introducir en ella la desigualdad: se ejerce sobre la institución de la que podría surgir la captación del poder, la jefatura. El jefe en la tribu está bajo vigilancia: la sociedad vela para no dejar que el gusto por el prestigio se torne deseo de poder. Si el deseo de poder del jefe se hace demasiado evidente el procedimiento llevado a cabo es simple: se lo abandona, a veces, incluso se lo mata. Es posible que el espectro de la división amenace a la sociedad primitiva, pero ésta posee los medios de exorcizarlo.

El ejemplo de las sociedades primitivas nos enseña que la división no es inherente al ser social; en otros términos, que el Estado no es eterno, que tiene en todas partes una fecha de nacimiento. ¿Cuál ha sido la causa de su surgimiento? La pregunta sobre el origen del Estado debe precisarse así: ¿en qué condiciones una sociedad deja de ser primitiva? ¿Por qué las codificaciones que conjuran al Estado fallan en tal o cual momento de la historia? Es indudable que sólo la interrogación atenta al funcionamiento de las sociedades primitivas permitirá esclarecer el problema de los orígenes. Y quizá la solución del misterio sobre el *momento* del nacimiento del Estado permita esclarecer también las condiciones de posibilidad (realizables o no) de su muerte.

7
Libertad, desventura, Innombrable*

* Aparecido en «La Boétie et la question du politique», en La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire,* Paris, Payot, 1976, p. 229-246.

Es difícil encontrar un pensamiento más libre que el de Etienne de la Boétie. Tampoco es frecuente la singular firmeza de este escrito de un joven aún adolescente. Se podría hablar de un Rimbaud del pensamiento. Audacia y gravedad de un cuestionamiento evidentemente *accidental*: ¡qué vano intentar explicarlo refiriéndolo a su siglo, o remitir esa mirada altanera —insoportable— al círculo cerrado y siempre repetido de los *acontecimientos*! ¡Cuántos malentendidos desde el *Contra Uno* de los hombres de la Reforma! La referencia a cualquier determinismo histórico (circunstancias políticas del momento, pertenencia a una clase social) no conseguirá, sin duda, anular la virulencia siempre activa del *Discurso* o desmentir la afirmación esencial de libertad que lo fundamenta y anima. La historia local y contemporánea no es para La Boétie más que ocasión, pretexto: no hay nada en él propio del panfletario, del publicista, del militante. Su agresión estalla con mayor alcance: plantea una pregunta totalmente libre porque está absolutamente liberada de toda «territorialidad» social o política, y es sin duda porque su pregunta es trans-histórica por lo que estamos en condiciones de escucharla. ¿Cómo es posible, pregunta La Boétie, que la mayoría obedezca a una sola persona, no sólo la obedezca sino que la sirva y no sólo la sirva sino que *quiera* servirla?

La naturaleza y envergadura de una pregunta como ésta impiden desde el principio que se la reduzca a esta o aquella situación histórica concreta. La mera posibilidad de formular una interrogación tan destructiva remite, simple pero heroicamente, a una lógica de los contrarios: si soy capaz de sorprenderme de que la servidumbre voluntaria sea la tónica común de todas las sociedades, de la mía

pero también de aquellas de las que me informan los libros (a excepción, tal vez retórica, de la antigüedad romana), es porque imagino la contrapartida de esa sociedad, la posibilidad lógica de una sociedad que ignore la servidumbre voluntaria. El heroísmo y la libertad de La Boétie radican en esto: es justo este fácil y ligero deslizamiento de la Historia a la lógica, justa su apertura en lo que parece más naturalmente evidente, justa esa brecha en la convicción general que no sabría pensar la sociedad sin su división entre dominantes y dominados. Al sorprenderse de esto, al negar la evidencia natural, el joven La Boétie trasciende la historia conocida para decir que hay otras posibilidades. No lo plantea, ciertamente, como programa a realizar ya que La Boétie no es un *partisano*. En un sentido le importa poco el destino del pueblo mientras éste no se subleve. Es por ello que puede ser al mismo tiempo autor del *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* y fucionario del Estado monárquico (de ahí la torpeza de convertirlo en un «clásico del pueblo»). Su descubrimiento, gracias a un deslizamiento fuera de la historia, es que la sociedad en la que el pueblo quiere servir al tirano es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre, que tiene una fecha de nacimiento y que algo ha debido pasar necesariamente para que los hombres perdieran la libertad y cayeran en la servidumbre: «...¿qué clase de desventura ha podido desnaturalizar al hombre, el único ser nacido para vivir verdaderamente libre, y le ha hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?»

Desventura: accidente trágico, desgracia inaugural cuyos efectos no cesan de amplificarse hasta el punto de que se desvanece la memoria de lo anterior, al punto de que el deseo de libertad es sustituido por el amor a la servidumbre. ¿Qué dice La Boétie? Más que ningún otro clarividente afirma en primer lugar que este pasaje de la libertad a la servidumbre se realizó *sin necesidad,* que la división de la sociedad entre los que mandan y los que obedecen *fue accidental* —¡y qué tarea entonces encontrar cuál fue la impensable desventura! Aquí se hace referencia al momento concreto del nacimiento de la Historia, esa ruptura fatal que no debió producirse nunca, ese acontecimiento irracional que nosotros, los modernos, llamamos, de manera semejante, nacimiento del Estado. En esta caída de la sociedad en la sumisión voluntaria de la mayoría a una sola persona, La Boétie descifra el signo repugnante de una desgracia tal vez irreversible: el hombre nuevo, producto de la incomprensible desventura, no es ya un hombre, ni siquiera un animal, ya que «las bestias... no pueden acostumbrarse a servir sino mani-

festando su deseo contrariado...», este ser difícil de definir está *desnaturalizado*. Al perder su libertad, el hombre pierde su humanidad. Ser humano es ser libre, el hombre es un ser-para-la-libertad. ¡Qué desgracia, efectivamente, lo que ha podido llevar al hombre a renunciar a su ser y a hacerle desear la perpetuación de esa renuncia!

La enigmática desventura en la que tiene origen la Historia ha desnaturalizado al hombre instituyendo en la sociedad una división tal que la libertad consustancial a la naturaleza del hombre queda desterrada. El signo y la prueba de esta pérdida de la libertad se encuentran no sólo en la resignación a la sumisión sino, más claramente aún, en el amor a la servidumbre. En otras palabras, La Boétie realiza una distinción radical entre las sociedades libres, conformes con la naturaleza del hombre —«el único nacido de verdad para vivir libre»— y las sociedades sin libertad en las que uno manda y los demás le obedecen. Señalemos que, por el momento, esta distinción continúa siendo puramente lógica. En efecto, lo ignoramos todo respecto de la realidad histórica de la sociedad en libertad. Sabemos simplemente que, por necesidad natural, la primera figura de la sociedad ha debido instituirse según un concepto de libertad, con ausencia de la división entre tirano opresor y pueblo amante de su servidumbre. Entonces sobreviene la desgracia y todo se invierte. Resulta de esta división entre sociedad en libertad y sociedad en servidumbre que *toda sociedad dividida* es una sociedad en servidumbre. La Boétie no realiza ninguna distinción en el interior del conjunto constituido por las sociedades divididas: no existe un príncipe bueno opuesto al malvado tirano. No se preocupa mucho de la caracterología; ¿qué importa que el príncipe sea de una naturaleza amable o cruel si de todas maneras es el príncipe al que el pueblo sirve? La Boétie investiga no como psicólogo sino como mecánico: se interesa por el funcionamiento de las maquinarias sociales. No hay deslizamiento progresivo de la libertad a la servidumbre, no hay intermediario, no hay una figura social equidistante de la libertad y de la servidumbre sino tan solo la brutal desventura que hace hundirse a la libertad anterior en la sumisión que le sigue. ¿Qué quiere decir con esto? Que toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto porque es algo antinatural, la negación de la libertad.

Así, por obra de una desgracia se cumple el nacimiento de la Historia, la división entre buena y mala sociedad: es buena la sociedad en la que la ausencia natural de la división asegura el reino de

la libertad, es mala aquélla cuyo ser dividido permite el triunfo de la tiranía.

Diagnosticando la naturaleza del mal que gangrena a todo el cuerpo social dividido, La Boétie, lejos de enunciar los resultados de un análisis comparado de las sociedades indivisas y las sociedades divididas, expresa los efectos de una pura oposición lógica: su *Discurso* remite a la afirmación implícita, aunque previa, de que la división no es una estructura ontológica de la sociedad y que, en consecuencia, antes de la desgraciada aparición de la división social había, necesariamente, en conformidad con la naturaleza del hombre, una sociedad sin opresión ni sumisión. A diferencia de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie no dice que tal sociedad posiblemente no vaya existido nunca. Aún cuando los hombres ya no la recuerden, pese a que La Boétie no se hace la menor ilusión cerca de la posibilidad de su retorno, sabe con certeza que ése era el modo de existencia de la sociedad antes de la desventura.

Ahora bien, este saber que para La Boétie no podía ser más que *a priori,* para nosotros que nos hacemos eco actualmente del cuestionamiento del *Discurso* se inscribe en el orden del conocimiento. Nosotros podemos adquirir un saber empírico, surgido no ya de una deducción lógica sino de la observación directa, de aquello que La Boétie desconocía. La etnología inscribe su labor en la línea de partición reconocida por La Boétie, quiere conocer en primer lugar todo aquello que concierne a las sociedades anteriores a la desventura. Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstas son las bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en la ignorancia de la división, las primeras en existir antes de la fatal desventura. El objeto privilegiado, sino exclusivo, de la etnología es el estudio de las sociedades sin Estado.

La ausencia de Estado, criterio inherente a la antropología por el cual se determina el ser de las sociedades primitivas, implica la no-división de este ser. No en el sentido de que la división de la sociedad preexistiría a la institución estatal sino con el criterio de que es el propio Estado el que introduce la división, de la que es motor y fundamento. Se dice, un tanto impropiamente, que las sociedades primitivas son igualitarias. Se enuncia, al decirlo, que las relaciones entre los hombres son en ella relaciones entre iguales. Estas sociedades son «igualitarias» porque ignoran la desigualdad: un hombre no «vale» ni más ni menos que otro, ho hay en ella

superiores ni inferiores. En otras palabras, nadie *puede* más que otro, ***nadie detenta el poder***. La desigualdad desconocida en las sociedades primitivas es la que divide a los hombres en detentadores del poder y sujetos al poder, la que divide el cuerpo social en dominantes y dominados. Esta es la razón por la que la jefatura no podría ser índice de una división de la tribu: el jefe no manda porque ***no puede más*** que cualquier miembro de la comunidad.

El Estado, como división de la sociedad en una parte superior y otra inferior, es la realización efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder sino una apariencia. Y tal vez desde este punto de vista ciertas realezas africanas o de otros sitios,[1] deberían clasificarse en el orden, más eficazmente engañoso de lo que pudiera creerse, de la apariencia. Sea cual fuere, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad. En este sentido es la esencia misma de la institución estatal, la figura mínima del Estado. Recíprocamente, el Estado no es sino la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. Será considerada como sociedad primitiva toda maquinaria social que funcione con ausencia de relación de poder. Por consiguiente, será llamada «de Estado», toda sociedad cuyo funcionamiento implique, por mínimo que pueda parecer, el ejercicio del poder. En términos de La Boétie: sociedades previas o posteriores a la desventura. Es obvio que la esencia universal del Estado no se realiza de manera uniforme en todas las variadas formaciones estatales cuya historia nos es conocida. Es únicamente en su oposición a las sociedades primitivas, a las sociedades sin Estado, que todas las otras se revelan equivalentes. Pero una vez que ha sobrevenido la desgracia, una vez perdida la libertad que rige naturalmente las relaciones entre iguales, el Mal absoluto pasa por todos los grados: hay una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario bajo sus diversas configuraciones contemporáneas está presente para recordarnos que por más profunda que sea la pérdida de la libertad jamás es absoluta y total.

La Boétie sólo puede llamar desventura a la destrucción de la primera sociedad en la que el goce de la libertad expresaba el ser natural de los hombres. Desventura, es decir, acontecimiento for-

1. Cf. en particular el bello artículo de Jacques Dournes, *Sous couvert des maîtres,* en «Archives Européenes de Sociologie», tomo XIV, 1973, n.º 2.

tuito que no tenía por qué producirse y que, sin embargo, se produjo. Por lo tanto, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* formula explícitamente dos órdenes de preguntas: ¿por qué tuvo lugar la desnaturalización del hombre, por qué se produjo la división en la sociedad, por qué sobrevino la desventura? Y seguidamente, ¿cómo es que los hombres perseveran en su ser desnaturalizado, por qué se produce incesantemente la desigualdad, por qué la desventura se perpetúa al punto de parecer eterna? A la primera serie de preguntas La Boétie no da respuesta alguna. Enunciadas en términos modernos conciernen al origen del Estado. ¿De dónde surge el Estado? Es como preguntar por la razón de lo irracional, tratar de remitir el azar a la necesidad, en una palabra, querer abolir la desventura. ¿Se trata de una pregunta legítima sin respuesta posible? Nada, efectivamente, permite a La Boétie dar razón de lo incomprensible: ¿por qué los hombres renunciarían a su libertad? En cambio, trata de dar una respuesta a la segunda cuestión: ¿cómo es que puede durar la renuncia a la libertad? La intención principal del *Discurso* es articular esta respuesta.

Si el hombre es entre todos los seres el «único nacido para vivir verdaderamente libre», si es por naturaleza ser-para-la-libertad, la pérdida de la libertad debe ejercer sus efectos sobre la propia naturaleza humana: el hombre está desnaturalizado, cambia de naturaleza. Está claro que no adquiere una naturaleza angelical, la desnaturalización se realiza no hacia lo superior sino hacia lo inferior, es una regresión. ¿Se trata acaso de una caída de la humanidad en la animalidad? De ninguna manera, porque observamos que los animales no se someten a sus amos más que por el miedo que les inspiran. Ni ángel, ni animal, ni más acá ni más allá de lo humano, ése es el hombre desnaturalizado. Literalmente, el innombrable. De ahí la necesidad de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología. La Boétie es en realidad el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas. Con más de tres siglos de distancia anticipa la empresa de un Nietzsche —aún más que la de un Marx— de reflexionar sobre la degradación y la humillación. El hombre desnaturalizado existe en la degradación porque ha perdido la libertad, existe en la alienación porque debe obedecer. ¿Pero es esto cierto? ¿Acaso los animales no tienen que obedecer? La imposibilidad de determinar la desnaturalización del hombre como desplazamiento regresivo hacia la animalidad reside en este dato irreductible: los hombres obedecen no forzados u obligados, no por efecto del terror, no por miedo a la muerte, sino *voluntariamente*. Obedecen porque tienen

deseo de obedecer, se encuentran en la servidumbre porque la desean. ¿Qué significa esto? El hombre desnaturalizado, que elige no ser más un hombre, un ser libre, ¿será todavía un hombre? Esta es su nueva imagen: desnaturalizado, pero aún libre puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad. La desnaturalización consecutiva a la desventura engendra un hombre nuevo, en el que la voluntad de libertad cede su lugar a la voluntad de servidumbre. La desnaturalización hace que la voluntad cambie de sentido, se tienda hacia un objetivo contrario. No es que el hombre nuevo haya perdido su voluntad, es que la dirige hacia la servidumbre: el pueblo, como si fuera víctima de un hechizo, de un encantamiento, quiere servir al tirano. Y al no ser deliberada, esta voluntad encubre su verdadera identidad: el deseo. ¿Cómo ha comenzado todo esto? La Boétie no lo sabe. ¿Cómo es que continúa? Porque los hombres así lo desean, responde La Boétie. No hemos avanzado nada: la objeción es sencilla, no cabe duda. Porque el encuadre, discreta pero claramente planteado por La Boétie, es antropológico. Se trata de la naturaleza humana ya que en última instancia se plantea la pregunta: ¿el deseo de sumisión es innato o adquirido? ¿Preexistiría a la desventura, permitiéndole realizarse? ¿O bien debe su emergencia *ex nihilo* a la desventura, como una mutación letal rebelde a toda explicación? Preguntas menos académicas de lo que parecen, como nos lleva a pensar el ejemplo de las sociedades primitivas.

Existe, en efecto, una tercera serie de preguntas que el autor del *Discurso* no podía plantearse, pero que la etnología contemporánea nos permite formular: ¿cómo funcionan las sociedades primitivas para impedir la desigualdad, la división, la relación de poder? ¿Cómo logran conjurar la desventura? ¿Cómo hacen para que ese proceso no se ponga en movimiento? Porque, repitámoslo, si las sociedades primitivas son sociedades sin Estado no es por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta marcada por la presencia del Estado, sino por un rechazo explícito de esa institución. Ignoran el Estado porque no lo quieren, la tribu mantiene separados la jefatura y el poder porque no quiere que el jefe detente el poder, se niega a que el jefe sea el jefe. Sociedades que rechazan la obediencia, así son las sociedades primitivas. Y cuidémonos igualmente de toda referencia a la psicología: el rechazo de la relación de poder, la negativa a obedecer, no son de ninguna manera, como lo creyeron misioneros y viajeros, un rasgo de carácter de los Salvajes sino el efecto, a nivel individual, del funcionamiento de las maquinarias sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas.

Por otro lado, no hay ninguna razón para invocar, en el intento de dar cuenta de este rechazo de la relación de poder, un conocimiento previo del Estado por parte de las sociedades primitivas: en efecto, se supone que ellas habrían hecho la experiencia de la división entre dominantes y dominados, habrían probado lo nefasto e inaceptable de tal división y por lo tanto habrían vuelto a la situación anterior a la división, a los tiempos anteriores a la desventura. Una hipótesis semejante nos remite a la afirmación de que el Estado y la división de la sociedad según la relación de mando-obediencia son eternos. Un razonamiento nada inocente, puesto que tiende a legitimar la división de la sociedad queriendo descubrir en ella una estructura esencial de la sociedad como tal, y que se encuentra, por otra parte, desmentido por las enseñanzas de la historia y de la etnología. En efecto, ellas no nos ofrecen ningún ejemplo de sociedad con Estado que se haya convertido en sociedad sin Estado, en sociedad primitiva. Más bien parece, por el contrario, que existe allí un punto de no retorno, y que el pasaje se realiza en un solo sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en sentido inverso. El espacio y el tiempo, un área cultural o un período determinado de nuestra historia proponen el espectáculo permanente de la decadencia y la degradación en las que están comprometidos los grandes aparatos estatales: por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o *jefaturas* locales jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se vuelve al momento pre-estatal. Irresistible, abatido, pero no aniquilado, el poder del Estado siempre termina por afirmarse, ya sea en el Occidente posterior a la caída del Imperio Romano o en los Andes sudamericanos, campo milenario de apariciones y desapariciones de Estados cuya última configuración fue el imperio de los Incas.

¿Por qué la muerte del Estado es siempre incompleta, por qué no implica la reinstauración del ser indiviso de la sociedad? ¿Por qué la relación de poder, aún reducida y debilitada, no deja nunca de ejercerse? ¿Será que el hombre nuevo, engendrado en la división de la sociedad y reproducido con ella es un hombre definitivo, inmortal, irrevocablemente incapaz de todo retorno a una etapa anterior a la división? Deseo de sumisión o rechazo de la obediencia; sociedad con Estado o sociedad sin Estado. Las sociedades primitivas rechazan la relación de poder ***impidiendo que el deseo de sumisión se realice***. Siempre insistiremos, siguiendo a La Boétie, en algo que no es más que una perogrullada: en primer lugar, que el poder existe solamente en su ejercicio efectivo; en segundo lugar,

que el deseo de poder no puede realizarse si no logra suscitar un eco favorable de su necesario complemento, el deseo de sumisión. No existe deseo realizable de mandar sin un deseo correlativo de obedecer. Las sociedades primitivas, en tanto sociedades indivisas, niegan al deseo de poder y al de sumisión toda posibilidad de realizarse. Máquinas sociales animadas por la voluntad de perseverar en su ser indiviso, las sociedades primitivas se constituyen como *lugares de represión del mal deseo.* No hay opción posible: los Salvajes no quieren saber nada de eso. Estiman pernicioso ese deseo porque permitirle realizarse conduciría al mismo tiempo a admitir la innovación social que significa la aceptación de la división entre dominantes y dominados, el reconocimiento de la desigualdad entre amos y siervos del poder. Para que las relaciones entre los hombres se mantengan como relaciones de libertad entre iguales es necesario impedir la desigualdad, impedir que aflore el pernicioso deseo de doble paz que amenaza a toda sociedad y a todo individuo que viva en ella. A la inmanencia del deseo de poder y del deseo de sumisión —y no del poder en sí mismo, de la sumisión en sí misma— las sociedades primitivas oponen el *hay que* y el *no hay que* de su Ley: no hay que cambiar nada de nuestro ser indiviso, no hay que dejar que el mal deseo se realice. Ahora vemos claramente que no es necesario haber hecho la experiencia del Estado para rechazarlo, haber conocido la desventura para conjurarla, o haber perdido la libertad para reivindicarla. La tribu le dice a sus niños: sois todos iguales, ninguno vale más que otro, ninguno menos, la desigualdad está prohibida porque es falsa, porque es perniciosa. Y para que no se borre el recuerdo de la ley primitiva se inscribe su saber en marcas dolorosas sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados. En el acto iniciático el cuerpo del individuo como superficie de inscripción de la ley es el objeto de una investidura colectiva deseada por la sociedad íntegra a fin de impedir que algún día el deseo individual, transgrediendo el enunciado de la ley, intente investirse del campo social. Y si, por casualidad, alguno de los iguales que componen la comunidad intentara realizar el deseo de poder, de investirse del cuerpo de la sociedad, la tribu, en lugar de obedecer a este jefe deseoso de poder respondería: tú, uno de nuestros iguales, has querido destruir el ser indiviso de nuestra sociedad afirmándote superior a los demás, tú que no vales más que los otros. De ahora en adelante valdrás menos que ellos. El efecto etnográficamente real de este discurso imaginario es que cuando un jefe quiere ejercer como jefe se lo excluye de la sociedad abandonándolo.

Si insiste, se puede llegar a matarlo: exclusión total, conjuro radical.

Desventura: algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia el deseo de poder y el de sumisión. Emergen a la realidad de la experiencia en el ser dividido de una sociedad compuesta, de ahí en más, por desiguales. Así como las sociedades primitivas son conservadoras porque desean conservar su ser-para-la-libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de poder y la voluntad de servidumbre no acaban de realizarse.

El pensamiento de La Boétie, decíamos, es totalmente libre, su discurso es transhistórico. La extrañeza de su cuestionario no se disolverá por recordar su pertenencia a la burguesía de juristas o por querer reconocer en él solamente el eco indignado de la represión monárquica que se abatió en 1549 sobre la sublevación de las Gabelas en el sur de Francia. La empresa de La Boétie escapa a todo intento de aprisionarlo en su siglo, no es un pensamiento *familiar* por cuanto se desarrolla precisamente en contra de lo que hay de tranquilizador en la evidencia inherente a cualquier pensamiento familiar. Pensamiento solitario, pues, el del *Discurso*; pensamiento riguroso que no se nutre más que de su propio movimiento, su propia lógica: si el hombre ha nacido para ser libre entonces el modo primario de existencia de la sociedad humana ha debido desplegarse en la no-división, en la no-desigualdad. En La Boétie hay una especie de deducción *a priori* de la sociedad sin Estado, la sociedad primitiva. En este punto, curiosamente, podríamos encontrar una influencia del siglo, una toma en consideración por La Boétie de lo que sucedía en la primera mitad del siglo XVI.

En efecto, con demasiada frecuencia se pasa por alto que si bien el siglo XVI es el del Renacimiento, por la resurrección de la cultura de la antigüedad griega y romana, también es el que asiste al advenimiento de un hecho que, por su envergadura, habrá de alterar la configuración de Occidente: el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Ciertamente hubo un retorno a la antigüedad de Atenas y Roma, pero también una irrupción de lo que hasta entonces no existía: América. Se puede medir la fascinación que ejerció sobre la Europa occidental el descubrimiento del nuevo continente por la extrema rapidez con que se difundían las noticias provenientes de «ultramar». Limitémonos a señalar algunas referencias cronológicas.[2] Desde 1493 estaban publicadas en París las cartas de

2. Cf. G. Chimard, *L'Exotisme américain dans la littérature française au XVIe. siècle*, Paris, 1911.

Cristóbal Colón relativas a su descubrimiento. En 1503, siempre en París, se podía leer la traducción latina del relato del primer viaje de Américo Vespucio. América, como nombre propio del Nuevo Mundo aparece por primera vez en 1507, en otra edición de los viajes de Vespucio. Desde 1515 la traducción francesa de los viajes de los portugueses era un éxito editorial. Sintetizando, en la Europa de principios de siglo no era necesario esperar mucho para saber qué pasaba en América. La abundancia de las informaciones y la rapidez de su circulación —a pesar de las dificultades de transmisión de la época— demuestran un interés tan apasionado entre la gente cultivada de aquel tiempo por las nuevas tierras y los pueblos que en ellas viven como el que sentían por el mundo antiguo revelado por los libros. Doble descubrimiento y el mismo deseo de saber que abarca a la vez la historia antigua de Europa y su nueva extensión geográfica.

Conviene subrayar que esta rica literatura de viajes es sobre todo de origen español y portugués. Los exploradores y conquistadores ibéricos iban a la aventura en nombre y con el soporte financiero de las monarquías de Madrid y Lisboa. Sus expediciones eran, en efecto, empresas de Estado y los viajeros, en consecuencia, estaban obligados a informar con regularidad a las puntillosas burocracias de la Corona. Pero esto no significa que los franceses no dispusieran más que de documentos de los países vecinos para satisfacer su curiosidad. Ya que si la corona de Francia, poco entusiasta en estos tiempos de proyectos de colonización allende el Atlántico, no se interesaba mucho por los esfuerzos de españoles y portugueses, las empresas privadas aplicadas al Nuevo Mundo, en cambio, fueron precoces y múltiples. Armadores y comerciantes de los puertos del Canal de la Mancha y de toda la costa atlántica organizaron, a partir del siglo XVI y tal vez con anterioridad, expediciones hacia las Islas y hacia lo que más tarde André Thevet denominaría Francia equinoccial. Al silencio y la inercia del Estado respondía, desde Honfleur hasta Burdeos, la intensa y ruidosa actividad de los barcos y las tripulaciones que, muy pronto, establecieron relaciones comerciales regulares con los Salvajes sudamericanos. Es así que en 1503, tres años después de que el portugués Cabral descubriera Brasil, el capitán de Gonneville llegaba al litoral brasileño. Después de muchas aventuras, conseguía volver a Honfleur en mayo de 1505, en compañía de un joven indio, Essomericq, hijo de un jefe de tribu tupinambá. Las crónicas de la época no retuvieron más que algunos nombres, como el de Gonneville, entre

centenares de valientes marinos que atravesaron el océano.[3] Pero no cabe la menor duda de que el volumen de información de que disponemos a propósito de estos viajes no proporciona más que una pálida idea de la regularidad e intensidad de las relaciones entre franceses y Salvajes. No debe sorprendernos, puesto que estos viajes estaban patrocinados por armadores privados que se cuidaban mucho, a causa de la competencia, de guardar sus secretos de «fabricación». Y es fácil imaginarse que la relativa escasez de documentos escritos era suplida ampliamente por una información oral de primera mano proporcionada por los marinos que volvían de América, en todos los puertos de Bretaña y Normandía, hasta La Rochelle y Burdeos. Esto equivale a decir que, a partir de la segunda década del siglo XVI, cualquier francés medio estaba en condiciones, si lo quería, de mantenerse informado acerca de las cosas y las gentes del Nuevo Mundo. Esta corriente de información, apoyada por la intensificación de los intercambios comerciales, no dejó de ampliarse y concretarse al mismo tiempo. En 1544 el navegante Jean Alfonse, describiendo las poblaciones del litoral brasileño, es capaz de realizar una diferenciación propiamente etnográfica entre tres grandes tribus, sub-grupos de la importantísima etnia de los Tupí. Once años más tarde, André Thevet y Jean de Lévy llegaban a estas mismas costas para transmitir sus crónicas, irreemplazables testimonios sobre los indios del Brasil. Pero con estos dos maestros cronistas nos encontramos ya en la segunda mitad del siglo XVI.

El *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* fue redactado, según dice Montaigne, cuando La Boétie tenía dieciocho años, es decir, en 1548. El hecho de que Montaigne, en una edición posterior de sus *Ensayos*, revise esta fecha diciendo que su amigo no tenía más que dieciséis años no cambia gran cosa. De ello podría deducirse, simplemente, una mayor precocidad del pensador. Por otra parte, que La Boétie haya podido modificar el texto del *Discurso* cinco años más tarde cuando, estudiando en Orleans, asistía a los cursos de los profesores de derecho contestatarios, nos parece posible y sin consecuencias. En efecto, el *Discurso* fue redactado en 1548 y su sustancia, su lógica interna no podía sufrir ninguna alteración, o bien fue escrito más tarde. Montaigne es explícito: fue escrito en el decimoctavo año de La Boétie. Por lo tanto, toda modificación posterior no pudo ser más que un retoque, superficial, destinada a

3. Cf. Ch. A. Julien, *Les Voyages de découverte et les Premiers Etablissements*, Paris, 1947.

precisar y afinar la presentación. Nada más. Y está equivocada esa obstinación erudita en *reducir* un pensamiento a lo que se proclama a su alrededor así como es oscurantista la voluntad de destruir la autonomía del pensamiento utilizando el triste recurso de las «influencias». Pero pese a todo, el *Discurso* sigue ahí, ese *Discurso* cuyo riguroso movimiento se desarrolla firme y libremente, como indiferente a todos los discursos de su siglo.

Tal vez sea por esto que América, sin estar completamente ausente del *Discurso,* aparece bajo la forma de una alusión, por otra parte muy clara, a estos pueblos nuevos que acaban de descubrirse: «Pero a propósito, si por ventura nacieran hoy gentes completamente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran qué es la una ni la otra, ni jamás hubieran oído nombrarlas, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir libres según las leyes que acordasen, no cabe duda de que preferirían mucho más obedecer tan solo a su razón que servir a un hombre...» En resumen, puede asegurarse que en 1548 el conocimiento acerca del Nuevo Mundo ya era en Francia amplio y se renovaba continuamente gracias a los navegantes. Sería muy sorprendente que La Boétie no se haya interesado por cuanto se escribía sobre América o se decía en los puertos; Burdeos, por ejemplo, próximo a Sarlat, su lugar natal. Está claro que el autor del *Discurso* no necesitaba de tal saber para pensarlo y escribirlo, que podría haberlo articulado sin él. Pero este joven que se preguntaba con tanta seriedad acerca de la servidumbre voluntaria y soñaba con la sociedad anterior a la desventura, ¿cómo podría no sentirse impresionado por la imagen que, desde hacía largos años, esbozaban los viajeros de aquellas «gentes totalmente nuevas», salvajes americanos que vivían *sin fe, sin rey y sin ley, hombres que admitían una sociedad sin ley ni emperador, en la que cada uno era su propio dueño*?

En una sociedad dividida según el eje vertical del poder, en dominadores y dominados, las relaciones que unen a los hombres no pueden desplegarse *francamente,* en libertad. Príncipe, déspota o tirano, quien ejerce el poder sólo desea la obediencia unánime de sus súbditos. Estos responden a sus deseos, hacen posible su deseo de poder, no por el terror que podría inspirarles sino porque obedeciendo realizan su propio deseo de sumisión. La desnaturalización excluye el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de reconquistarla. Cualquier sociedad dividida está pues, destinada a

perdurar. La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que necesariamente siente el que manda por los que le obedecen y en el amor de los súbditos por el príncipe, en el culto que el pueblo rinde a la persona del tirano. Ahora bien, esa corriente de amor que brota de lo más bajo para lanzarse cada vez más alto, ese amor de los súbditos por el señor, desnaturaliza igualmente las relaciones entre los súbditos. Excluidas de toda libertad, dictan la nueva ley que rige la sociedad: hay que amar al tirano. La falta de amor supone infringir la ley. Cada cual vela por el respeto a la ley, cada cual estima su prójimo solamente por su fidelidad a la ley. El amor a la ley —el miedo a la libertad— hace de cada súbdito un cómplice del Príncipe: la obediencia al tirano excluye la amistad entre los súbditos.

¿Qué ocurre entonces en las sociedades no divididas, sociedades sin tirano, en las sociedades primitivas? Al dejar desarrollarse su ser-para-la-libertad no pueden sobrevivir si no es en el libre ejercicio de relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es, por esencia, imposible porque significa la muerte para la sociedad. La igualdad requiere de la amistad, la amistad no se produce más que en la igualdad. ¡Ojalá el joven La Boétie pudiera oír lo que dicen en sus cantos más sagrados los actuales indios Guaraníes, descendientes algo envejecidos pero intratables de aquellos «pueblos completamente nuevos» de antaño! Su gran dios Ñamandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Primero crea la Palabra, bien común a dioses y hombres. Asigna a la humanidad el destino de acoger la Palabra, de existir en ella, de abrigarla. Protectores de la palabra y protegidos por ella: así son los humanos, tan elegidos como los dioses. La sociedad consiste en el goce del bien común que es la Palabra. *Igual* por decisión divina, ¡por naturaleza! la sociedad se reúne en un todo común, es decir, indiviso: de esta forma no puede darse más que *mborayu*, vida de la tribu y su voluntad de vivir, la solidaridad tribal de los iguales, *mborayu*: la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una* y los hombres que le pertenecen son *todos unos*.[4]

4. Cf. P. Clastres, *Le Grand Parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*, Ed. du Seuil, 1974.

8
La economía primitiva*

* Prefacio a la obra de Marshall Sahlins, *Age de pierre, Age d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976, p. 11-30. El título se ha adoptado para la presente edición.

El ya viejo gusto por las sociedades primitivas del lector francés le supone un aprovisionamiento regular y abundante de obras de etnología. Lógicamente, no todas tienen el mismo interés. De tanto en tanto un libro se destaca del fondo grisáceo de esa producción: la ocasión es demasiado rara como para que no la destaquemos. Iconoclasta y riguroso, tan saludable como sabio, es el trabajo de Marshall Sahlins, cuya traducción al francés hará las delicias de más de uno.[1]

Profesor americano de gran reputación, Sahlins es un profundo conocedor de las sociedades melanesias. Pero su proyecto científico no se reduce, ni mucho menos, a la etnografía de un área cultural determinada. Desbordando ampliamente el puntillismo monográfico, como lo testimonian la variedad transcontinental de sus referencias, Sahlins emprende la exploración sistemática de una dimensión de lo social que los etnólogos vienen escrutando desde hace mucho tiempo. Aborda de manera radicalmente nueva el campo de la economía y plantea maliciosamente la pregunta fundamental: ¿qué ocurre con la economía en las sociedades primitivas?[2] Interrogación que será, ya lo veremos, de importancia decisiva, aunque otros la hayan planteado antes que él. ¿Por qué volver, en-

1. Si el libro de Sahlins está lleno de saber, también lo está de humor: la traductora Tina Jolas ha sabido expresarlo perfectamente.

2. Ante todo disipemos un posible malentendido. La economía de la edad de piedra de la que habla Sahlins no se refiere a los hombres prehistóricos sino a los primitivos observados durante varios siglos por viajeros, exploradores, misioneros y etnólogos.

tonces, sobre un problema que parecía resuelto desde hace mucho tiempo? Siguiendo el desarrollo de Sahlins, rápidamente nos damos cuenta de que la cuestión de la economía primitiva no había recibido ninguna respuesta de envergadura y, sobre todo, de que numerosos autores la habían tratado con una increíble ligereza, cuando no se habían librado a una verdadera deformación de los hechos etnográficos. No vemos en ellos un error de interpretación, factible en el curso de toda investigación científica, sino claramente la tentativa —aún vivaz como intentaremos mostrar— de adaptar la realidad social primitiva a una concepción previa de la sociedad y la historia. En otras palabras, ciertos representantes de la llamada antropología económica no siempre han sabido (es lo menos que podemos decir) separar el deber de objetividad que, como mínimo obliga a respetar los hechos, de su preocupación por preservar sus convicciones filosóficas o políticas. Y de ahí que, deliberada o inconscientemente —poco importa— se subordina el análisis de los hechos sociales a tal o cual discurso sobre la sociedad, pese a que la rigurosidad científica exigiría exactamente lo contrario. Por efecto de esta práctica, muy pronto nos vemos en las fronteras de la mistificación.

El trabajo ejemplar de Marshall Sahlins se dedica precisamente a denunciarla. Y nos equivocaríamos si supusiéramos que su información etnográfica es mucho más abundante que la de sus antecesores: aunque es investigador de campo no aporta ningún hecho revolucionario cuya novedad llevaría a reconsiderar la idea tradicional de la economía primitiva. Se contenta —¡pero con qué vigor!— con restablecer la verdad de los datos que vienen siendo recogidos y estudiados desde hace mucho tiempo, y elige interrogar directamente el material disponible descartando sin piedad las ideas establecidas hasta el momento. Ni qué decir tiene que la tarea de Sahlins hubiese podido ser emprendida antes: el *dossier,* en suma, estaba ya accesible y completo. Pero Sahlins ha sido el primero en abordarlo y por ello hay que saludar en él a un pionero.

¿De qué se trata? Los etnólogos economistas han desarrollado insistentemente la idea de que la economía de las sociedades primitivas es una economía de subsistencia. Es evidente que este enunciado quiere decir algo más que la perogrullada de que la función esencial, sino exclusiva, del sistema de producción de una sociedad dada consiste, sin duda, en asegurar la subsistencia de los individuos que componen la sociedad en cuestión. De esto se sigue que, al calificar la economía arcaica como economía de subsistencia, se está

designando menos la función general de todo sistema de producción que la manera en que la economía primitiva cumple dicha función. Se dice que una máquina funciona bien cuando cumple en forma satisfactoria la función para la que ha sido concebida. Este es el criterio con que se evaluará el funcionamiento de la máquina de producción en las sociedades primitivas: ¿esta máquina funciona de acuerdo con los fines que le asigna la sociedad y asegura convenientemente la satisfacción de las necesidades materiales del grupo? He aquí la verdadera pregunta que se debe plantear a propósito de la economía primitiva. La antropología económica «clásica» responde con la idea de economía de subsistencia: [3] la economía primitiva es una economía de subsistencia, puesto que apenas puede asegurar la subsistencia de la sociedad. Su sistema económico permite a los primitivos, al precio de un trabajo incesante, no morir de hambre y de frío. La economía primitiva es una economía de sobrevivencia porque su subdesarrollo técnico le impide irremediablemente la producción de excedentes y la constitución de *stocks* que garantizarían al menos el futuro inmediato del grupo. Tal es, en su poco gloriosa convergencia con la certeza más elemental del sentido común, la imagen del hombre primitivo transmitida por los «sabios»: el Salvaje, aplastado por su entorno ecológico, acechado sin cesar por el hambre, obsesionado por la angustia permanente de procurar a los suyos algo para no morir. Sintetizando, la economía primitiva es una economía de subsistencia porque es una economía de la miseria.

A esta concepción de la economía primitiva, Sahlins no opone otra, sino, simplemente, los hechos etnográficos. Entre otras cosas, lleva a cabo un examen atento de los trabajos consagrados a aquellos primitivos que uno imagina como los más desposeídos, obligados a ocupar un medio eminentemente hostil en que la escasez de recursos se suma a la ineficacia tecnológica: los cazadores-recolectores nómadas de los desiertos de Australia y de Africa del Sur que a los ojos de los etno-economistas como Herskovits, eran el ejemplo característico de la miseria primitiva. ¿Cuál es la realidad? Las monografías que estudian respectivamente a los australianos de la Tierra de Arnhem y los Bosquimanos del Kalahari ofrecen la novedosa particularidad de presentar cifras. En estos trabajos se han realizado mediciones de los tiempos consagrados a las activi-

3. Cf. en el capítulo I del libro de Sahlins las numerosas citas de autores que expresan este punto de vista.

dades económicas, y se ve claramente que, lejos de pasarse toda la vida en la búsqueda febril de un alimento aleatorio, estos seres supuestamente miserables no emplean más que cinco horas por día como media; generalmente, entre tres y cuatro horas. Resulta, pues, que en un lapso relativamente breve, australianos y bosquimanos aseguran convenientemente su subsistencia. Hay que agregar que este trabajo cotidiano rara vez es continuo. Se interrumpe por frecuentes descansos y, además, no introducía nunca a la totalidad del grupo: aparte de que los niños y jóvenes casi no participan de las actividades económicas, el conjunto de los adultos no se dedica simultáneamente a la búsqueda de la comida. Y Sahlins anota que estos datos cuantificados, que han sido recogidos recientemente, confirman en todos sus puntos los testimonios mucho más antiguos de los viajeros del siglo XIX.

Por lo tanto, se declaró que, despreciando informaciones serias y conocidas, algunos de los padres fundadores de la antropología económica han inventado, íntegramente, el mito de un hombre salvaje condenado a una condición casi animal por su incapacidad de explotar eficazmente el medio natural. Nada más alejado de la verdad; y el mérito de Sahlins ha sido rehabilitar al cazador restableciendo, contra el travestismo teórico (¡teórico!), la verdad de los hechos. En efecto, de su análisis resulta que, la economía primitiva no solamente no es una economía de la miseria sino que, por el contrario, permite catalogar a la sociedad primitiva como la *primera sociedad de abundancia*. Expresión provocadora, que conmueve la torpeza dogmática de los seudo-sabios de la antropología, pero al mismo tiempo expresión justa: si en períodos de tiempo cortos y con poca intensidad, la máquina de producción primitiva asegura la satisfacción de las necesidades materiales de la gente, ello se debe, como escribe Sahlins, a que funciona por debajo de sus posibilidades objetivas y podría, si quisiera, funcionar más tiempo y más rápidamente, produciendo excedentes y constituyendo *stocks*. En consecuencia, si aun teniendo todas las posibilidades para hacerlo, la sociedad primitiva no lo hace, es porque no quiere. Cuando estiman que han recogido suficiente comida, los australianos y los bosquimanos cesan de cazar y recolectar. ¿Para qué fatigarse recogiendo más de lo que pueden consumir? ¿Por qué los nómadas han de agotarse transportando inútilmente las pesadas provisiones de un sitio a otro cuando, como dice Sahlins, «los *stocks* están en la propia naturaleza»? Pero los Salvajes no son tan locos como los economistas formalistas que, al no encontrar en el hombre primitivo la psicología de un jefe de empresa industrial o

comercial preocupado por aumentar sin cesar su producción con vistas a acrecentar su beneficio, deducen —los muy tontos— la inferioridad intrínseca de la economía primitiva. Es saludable, en consecuencia, la empresa de Sahlins porque desenmascara pacientemente esta «filosofía» que hace del capitalismo contemporáneo el ideal y la medida de todas las cosas. ¡Pero cuántos esfuerzos para demostrar que si el hombre primitivo no es un empresario es porque no le interesa la ganancia; que si no «rentabiliza» su actividad, como les gusta decir a los pedantes, no es porque no sepa hacerlo sino porque no le viene en gana!

Sahlins no se detiene en el caso de los cazadores. Bajo el título *Modo de Producción Doméstico* analiza la economía de las sociedades «neolíticas», formadas por agricultores primitivos, tal como se pueden observar todavía en Africa o Melanesia, en Vietnam o América del Sur. Aparentemente no hay nada en común entre los nómades del desierto o de la selva y los sedentarios que, sin descuidar la caza, la pesca y la recolección, son en lo esencial tributarios del producto de su huerto. Por el contrario, se podría esperar, en función del cambio considerable que constituye la conversión de una economía de caza en una agraria, la eclosión de unas actitudes económicas completamente nuevas, por no hablar de transformaciones en la organización misma de la sociedad.

Apoyándose en una importante cantidad de estudios realizados en diversas regiones del globo, Sahlins somete a un examen detallado las figuras locales (melanesios, africanos, sudamericanos, etc.) del MPD subrayando las propiedades recurrentes: predominio de la división sexual del trabajo; producción segmentaria para los fines del consumo; acceso autónomo a los medios de producción; relaciones centrífugas entre las unidades de producción. Refiriéndose a una realidad económica (el MPD), Sahlins, con razón, hace jugar categorías propiamente políticas en cuanto que llegan al corazón de la organización social primitiva: segmentación, autonomía, relaciones centrífugas. Imposibilidad esencial de pensar lo económico primitivo fuera de lo político. Por ahora, lo que debe retener nuestra atención es que los rasgos pertinentes con que se describe el modo de producción de los agricultores sobre chamicera permiten aprehender igualmente la organización social de los pueblos cazadores. Desde este punto de vista, una banda nómade, al igual que una tribu sedentaria, se compone de unidades de producción y de

consumo —los «hogares» o los «grupos domésticos»— en el interior de las cuales prevalece, en efecto, la división sexual del trabajo. Cada unidad funciona como un segmento autónomo del conjunto y, a pesar de que la regla de intercambio estructura sólidamente la banda nómade, el juego de fuerzas centrífugas no está ausente. Más allá de las diferencias en el estilo de vida, las representaciones religiosas, la actividad ritual, la estructura de la sociedad no varía de la comunidad nómade al poblado sedentario. El hecho de que máquinas de producción tan diferentes como la caza nómade y la agricultura sobre chamicera sean compatibles con formaciones sociales idénticas es un punto que debe valorarse en toda su amplitud.

Desde el punto de vista de su producción de consumo toda comunidad primitiva aspira a la autonomía completa, a eliminar toda relación de dependencia en relación con los grupos vecinos. Expresado en una fórmula condensada, diríamos que es el ideal autárquico de la sociedad primitiva: producen el mínimo suficiente para satisfacer todas las necesidades, pero se las arreglan para producir la totalidad de ese mínimo. Si el MPD es «un sistema esencialmente hostil a la formación de excedentes» no es menos hostil a dejar que la producción se deslice por debajo del umbral que garantiza la satisfacción de las necesidades. El ideal de autarquía económica es de hecho un ideal de independencia económica, asegurada en tanto no se tiene necesidad del otro. Este ideal, naturalmente, no se realiza en todas partes ni siempre. Las diferencias ecológicas, las variaciones climáticas, los contactos o las influencias, pueden conducir a una sociedad a sentir la necesidad de tal producto, material u objeto que otros saben fabricar, sin poder satisfacerla. A ello se debe que, como lo muestra Sahlins, grupos vecinos, o aun alejados, mantengan relaciones de intercambio de bienes más o menos intensas. Pero también precisa, en el curso de su paciente análisis del «comercio» melanesio, que «las sociedades melanesias no conocen los 'mercados' y seguramente ocurre lo mismo con las sociedades arcaicas». El MPD tiende así, en virtud del deseo de independencia de cada comunidad, a reducir al máximo el riesgo implícito en el intercambio determinado por la necesidad: «La reciprocidad entre socios comerciales no es sólo un privilegio sino también un deber. Específicamente, obliga tanto a recibir como a dar». El comercio entre tribus no tiene nada que ver con la importación-exportación.

La voluntad de independencia —el ideal autárquico— inmanente al MPD en tanto concierne a la comunidad como tal en su

relación con otras comunidades está también presente, en cierto sentido, *en el interior* de la comunidad, en la que las tendencias centrífugas llevan a cada unidad de producción, a cada grupo doméstico a proclamar: ¡cada uno por las suyas! Naturalmente, un principio egoísta tan feroz no se ejerce sino raramente; hacen falta circunstancias de excepción tales como la hambruna, cuyos efectos sobre la sociedad tikopia, víctima de orugas depredadoras, observó Firth. Esta crisis, escribe Sahlins, «reveló la fragilidad del célebre "nosotros" —*Nosotros, los Tikopia*— al mismo tiempo que ponía en evidencia la fuerza del grupo doméstico. Los hogares aparecen como la fortaleza del interés privado, el del grupo doméstico, una fortaleza que en caso de crisis se aísla del mundo exterior, levanta sus puentes-levadizos sociales, cuando no se dedica a pillar los huertos de sus parientes». Mientras nada grave altere el curso normal de la vida cotidiana, la comunidad no deja que las fuerzas centrífugas amenacen la unidad de su ser y se siguen respetando las obligaciones de parentesco. Esta sería la razón por la cual Sahlins, al cabo de un análisis muy técnico del caso de los Mazulu, poblado de Valley Tonga, piensa que puede explicarse la sub-producción de ciertos grupos domésticos porque éstos están seguros de que la solidaridad de los mejor provistos jugará a su favor: «¿Acaso no es porque saben desde un principio que pueden contar con los otros que algunos fracasan?». Pero si ocurre el imprevisible acontecimiento (calamidad natural o agresión exterior, por ejemplo) que quiebra el orden de las cosas entonces la tendencia centrífuga de cada unidad de producción se afirma, el grupo doméstico tiende a replegarse sobre sí mismo, la comunidad se atomiza en espera de que pase el mal momento.

Esto no significa que, aún en condiciones normales, siempre se respeten de buen grado las obligaciones de parentesco. En la sociedad maorí, «el grupo doméstico está siempre en un dilema, obligado a maniobrar, a transigir entre la satisfacción de sus propias necesidades y sus obligaciones más generales hacia los parientes lejanos que debe esforzarse por satisfacer sin comprometer su bienestar». Y Sahlins cita algunos sabrosos proverbios maoríes en los que se manifiesta claramente el desagrado hacia algunos parientes demasiado pedigüeños y el mal humor oculto detrás de más de un acto generoso realizado sin ganas si el donante no puede invocar más que un débil grado de parentesco.

Así, el MPD asegura a la sociedad primitiva una abundancia medida por la concordancia entre producción y necesidades, funciona con vistas a su total satisfacción negándose a ir más allá.

Los Salvajes producen para vivir, no viven para producir: «El MPD es una producción de consumo cuya acción tiende a frenar los rendimientos y a inmovilizarlos en un nivel relativamente bajo». Una «estrategia» como ésta implica que se está apostando al futuro: a saber, que será cuestión de repetición y no de diferencia, que la tierra, el cielo y los dioses querrán mantener el eterno retorno de lo mismo. Y, en general, es lo que ocurre: es excepcional el cambio que, como la catástrofe natural de la que fueron víctimas los Tikopia, viene a deformar las líneas de fuerza de la sociedad. Pero es también en las circunstancias raras cuando se ponen en evidencia las líneas de su debilidad: «La obligación de generosidad inscrita en la estructura no resiste la prueba de la desgracia». ¿Incurable imprevisión de los Salvajes, como dicen las crónicas de los viajeros? Es preferible leer, en este descuido, un cuidado mayor de su libertad.

A través del análisis del MPD, Sahlins nos propone una teoría general de la economía primitiva. Del hecho de que la producción se encuentre exactamente adaptada a las necesidades inmediatas de la familia deduce, con gran claridad, la ley que sostiene el sistema: «...el MPD entraña un principio contrario a los excedentes; adaptado a la producción de bienes de subsistencia, tiene tendencia a inmovilizarse cuando alcanza ese punto». La comprobación, etnográficamente fundada, de que las sociedades primitivas son subproductoras (trabajo de una parte de la sociedad solamente, en tiempos breves y con baja intensidad) y, por otra parte, de que satisfacen siempre las necesidades de la sociedad (necesidades definidas por la propia sociedad y no por una instancia exterior), impone, en su paradójica verdad, la idea de que la sociedad primitiva es, en efecto, una sociedad de abundancia (con seguridad la primera, tal vez también la última) ya que se satisfacen en ella todas las necesidades. Pero también hace aflorar la lógica que opera en el corazón de ese sistema social: *estructuralmente,* escribe Sahlins, *la «economía» allí no existe.* O sea: lo económico como sector que se despliega de manera autónoma en el campo social está ausente del MPD; este último funciona como producción de consumo (asegurar la satisfacción de las necesidades) y no como producción de intercambio (adquirir un beneficio comercializando el excedente). Lo que se impone, al fin de cuentas (lo que impone el gran trabajo de Sahlins), es el descubrimiento de que *las sociedades primitivas son sociedades de rechazo a la economía.*[4]

4. No se puede dejar de señalar aquí las investigaciones, también

Los economistas formalistas se sorprenden de que el hombre primitivo no esté, como el capitalista, animado por el gusto del beneficio: en un sentido, se trata justamente de eso. La sociedad primitiva asigna un límite estricto a su producción y cuida de no franquearlo so pena de ver cómo lo económico escapa a lo social y se vuelve contra la sociedad, abriendo en ella la brecha de la heterogeneidad de la división entre ricos y pobres, de la alienación de unos por otros. Es una sociedad sin economía, ciertamente, pero aún mejor, es una sociedad contra la economía: tal es la verdad manifiesta hacia la que nos conduce la reflexión de Sahlins sobre la sociedad primitiva, reflexión rigurosa por su dinamismo que nos enseña mucho más sobre los Salvajes que cualquier otra obra del mismo género y también empresa de verdadero pensamiento, ya que, libre de todo dogmatismo, se abre a las preguntas más esenciales: ¿En qué condiciones una sociedad es primitiva? ¿En qué condiciones la sociedad primitiva puede perseverar en su ser indivisa?

Sociedad sin Estado, sociedad sin clases: así enuncia la antropología las determinaciones que hacen que una sociedad pueda ser llamada primitiva. Sociedad, por lo tanto, sin órgano de poder político independiente, sociedad que impide, de manera deliberada, la división del cuerpo social en grupos desiguales y opuestos: «La sociedad primitiva admite la penuria para todos pero no la acumulación para algunos». Se percibe en toda su envergadura el problema que plantea la institución de la jefatura en una sociedad no dividida: ¿qué ocurre con la voluntad igualitaria inscrita en el corazón del MPD frente al establecimiento de relaciones jerárquicas? ¿La negativa a la división que regula el orden económico cesará de operar en el campo político? ¿Cómo se articula el rango superior del jefe con el ser indiviso de la sociedad? ¿Cómo se tejen las relaciones de poder entre la tribu y su líder? Esta problemática

---

ejemplares, que realiza desde hace varios años Jacques Lizot en la última gran etnia amazónica, los indios Yanomami de Venezuela. Habiendo realizado centenares de mediciones de tiempos de trabajo entre estos agricultores sobre chamicera, Lizot ha llegado a conclusiones que concuerdan exactamente con el análisis de Sahlins sobre el MPD. Cf. en particular J. Lizot, «Economie au société? Quelques thèmes à propos de l'étude d'une communauté d'Amérindiens», *Journal de la Société des Américanistes*, IX, 1973, p. 137-175.

recorre el trabajo de Sahlins y es abordada más directamente en su minucioso análisis de los sistemas melanesios de *big-man* en los que se conjugan la política y la economía en la persona del jefe.

En la mayor parte de las sociedades primitivas se exige del jefe dos cualidades esenciales: talento oratorio y generosidad. No se reconocerá como líder a un hombre que no sepa hablar o que sea avaro. Es claro que no se trata de rasgos psicológicos personales sino de propiedades formales de la institución: es propio de la posición de líder el excluir la retención de bienes. Sahlins examina, en páginas penetrantes, el origen y los efectos de esta verdadera obligación de generosidad. El punto de partida de una carrera de *big-man* es «su ambición desenfrenada»: gusto estratégico por el prestigio, sentido táctico de los medios de adquirirlo. Es evidente que para ser pródigo en bienes el jefe debe primero poseerlos. Dejando de lado el caso, no pertinente desde el punto de vista del problema planteado, de los objetos manufacturados que el líder recibe de los misioneros o de los etnólogos, por ejemplo, para redistribuirlos inmediatamente entre los miembros de la comunidad; y teniendo en cuenta, por otra parte, que en estas sociedades rige el principio según el cual «la libertad de ganar a expensas de otro no está inscrita en las relaciones y modalidades del intercambio», resulta que para cumplir su obligación de generosidad el *big-man* deberá producir sólo los bienes que necesita: no puede contar con los otros. Sólo le prestarán ayuda y asistencia aquellos que, por diversas razones, consideran útil trabajar para él: sus parientes, que a partir de ese momento mantienen con él una relación de clientela. La contradicción entre la soledad del jefe y la necesidad de ser generoso se resuelve también por el sesgo de la poliginia: si en un gran número de sociedades prevalece ampliamente la regla monogámica la pluralidad de esposas es, por el contrario, casi siempre un «privilegio» de hombres importantes, o sea, de los líderes. Pero mucho más que un privilegio, la poliginia de los jefes es una necesidad en tanto constituye para ellos el principal medio de actuar como líderes: la fuerza de trabajo de las esposas suplementarias es utilizada por el marido para producir el excedente de bienes de consumo que distribuirá en la comunidad. Por el momento, pues, un punto se ha establecido sólidamente: en la sociedad primitiva la economía, en tanto no está más inscrita en el movimiento del MPD, no es más que un medio de la política, la actividad de producción está subordinada a la relación de poder. La necesidad y la posibilidad de una producción de excedentes aparecen sólo al nivel de la institución de la jefatura.

Con razón, Sahlins descubre allí la antinomia entre la fuerza centrífuga inmanente al MPD y la fuerza inversa que anima a la jefatura; tendencia a la dispersión del lado del modo de producción, tendencia a la unificación del lado de la institución. En el lugar supuesto del poder se situaría el centro alrededor del cual la sociedad, trabajada sin cesar por poderes disolventes, se instituye como unidad y comunidad: fuerza de integración de la jefatura contra fuerza disgregadora del MPD: «El *big-man* y su ambición desenfrenada son otros tantos medios gracias a los cuales una sociedad segmentaria, "acéfala" y fragmentada en pequeñas comunidades autónomas resuelve su encierro... para constituir un campo de relaciones más vasto y alcanzar niveles de cooperación más elevados». El *big-man* ilustra así, según Sahlins, una suerte de grado mínimo en la curva continua del poder político que conduciría progresivamente hasta las monarquías polinesias, por ejemplo: «En estas sociedades piramidales, la integración de las pequeñas comunidades está concluida, en tanto que está sólo iniciada en los sistemas melanesios de *big-man* y es inimaginable en el contexto de los pueblos cazadores». El *big-man* sería por lo tanto la figura reducida del rey polinesio y, este último, la extensión máxima del poder del *big-man*. Genealogía del poder desde sus formas más difusas hasta sus realizaciones más concentradas: ¿tendremos aquí, desvelado en su secreto, el fundamento de la división social entre señores y súbditos y el origen más lejano de la maquinaria estatal?

Consideremos las cosas con detenimiento. Como dice Sahlins, el *big-man* accede al poder «con el sudor de su frente»; como no puede explotar a los otros para producir un excedente se explota a sí mismo, a sus mujeres y sus parientes: auto-explotación del *big-man* y no explotación de la sociedad por el *big-man* que, evidentemente, no dispone del poder de obligar a los otros a trabajar para él, ya que es precisamente ése el poder que busca conquistar. Por lo tanto, en estas sociedades, no se da una división del cuerpo social según el eje vertical del poder político: no hay una división entre una minoría de dominadores (el jefe y sus clientes) que mandarían y una mayoría de dominados (el resto de la comunidad) que obedecerían. Las sociedades melanesias nos ofrecen más bien el espectáculo opuesto. Si una división se da en ellas es la que separa una minoría de trabajadores «ricos» de una mayoría de «perezosos» pobres; pero, y aquí tocamos el fundamento mismo de la sociedad primitiva, los ricos lo son por su propio trabajo, cuyos productos son apropiados y consumidos por la masa ociosa

de los pobres. En otras palabras, *la sociedad en su conjunto explota el trabajo de la minoría que rodea al big-man.* ¿Cómo hablar de poder del jefe si éste es explotado por su sociedad? Paradógica disyunción de fuerzas que toda sociedad dividida mantiene en la unidad: ¿es que hay un jefe ejerciendo su poder sobre la sociedad, por una parte, y por otra la sociedad sometiendo ese mismo jefe a una explotación intensiva? ¿Pero cuál es entonces la naturaleza de este extraño poder cuya potencia buscamos en vano? ¿Qué es al fin de cuentas ese poder de cuyo ejercicio la sociedad primitiva no ofrece el menor asidero? ¿Se puede, en rigor, hablar de poder? He aquí el problema: ¿por qué Sahlins llama poder a esto que, evidentemente, no lo es?

Se revela aquí la confusión, casi general en la literatura etnológica, entre prestigio y poder. ¿Qué es lo que mueve al *big-man*? ¿Con qué objeto transpira? Con toda seguridad no lo hace por el poder que, aunque soñara con ejercerlo, no sería acatado por la gente de la tribu. Se afana buscando el prestigio, la imagen aventajada que le devuelve el espejo de una sociedad dispuesta a celebrar la gloria de un jefe que es tan pródigo y trabajador. Es esta incapacidad de pensar el prestigio sin el poder lo que arruina a tantos análisis de antropología política y se muestra particularmente engañosa en el caso de las sociedades primitivas. Al confundirse prestigio y poder se desconoce de principio la esencia política del poder y de las relaciones que instituye en la sociedad y luego se introduce en la sociedad primitiva una contradicción que no se puede aclarar. ¿Cómo podría acomodarse la voluntad igualitaria de la sociedad al deseo de poder que quiere, precisamente, fundar la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen? El planteamiento de la cuestión del poder político en las sociedades primitivas obliga a pensar en la jefatura como algo exterior al poder, a meditar acerca de este dato inmediato de la sociología primitiva: en ese marco el líder carece de poder. ¿Qué obtiene el *big-man* a cambio de su generosidad? No es la realización de su deseo de poder sino la frágil satisfacción de su honor personal, no es la capacidad de mandar sino el inocente placer de una gloria que se afana en mantener. Trabaja, en sentido estricto, por la gloria: la sociedad se la concede de buen grado, ocupada como está en saborear los frutos del trabajo de su jefe. Todo adulón vive a expensas de quien lo escucha.

Puesto que el prestigio del *big-man* no procura ninguna autoridad no puede verse en éste el primer grado de la escala del poder político ni el lugar real del poder. Por consiguiente, ¿cómo poner

en una línea continua al *big-man* y a las otras figuras de la jefatura? Aparece aquí una consecuencia necesaria de la confusión inicial entre prestigio y poder. Las poderosas monarquías polinesias no resultan de un desarrollo progresivo de los sistemas melanesios de *big-man* porque en ellos no hay nada que desarrollar: la sociedad no permite que el jefe transforme su prestigio en poder. Es necesario, en consecuencia, renunciar decididamente a esta concepción continuista de las formaciones sociales y aceptar que existe un *corte* radical que separa las sociedades primitivas, en las que los jefes carecen de poder, de las sociedades en las que se despliega la relación de poder: discontinuidad esencial entre las sociedades sin Estado y las sociedades con Estado.

Existe, sin embargo, un instrumento conceptual, generalmente desconocido por los etnólogos, que permite resolver muchas dificultades: la categoría de *deuda*. Volvamos un instante a la obligación de generosidad de la que el jefe primitivo no puede zafarse. ¿Por qué la institución de la jefatura pasa por esta obligación? Expresa, ciertamente, una especie de contrato entre el jefe y su tribu mediante el cual el mismo recibe unas gratificaciones que satisfacen su narcisismo a cambio del flujo de bienes que hace correr por la sociedad. La obligación de generosidad contiene —es claro— un principio igualitarista que coloca en posición de igualdad a los socios del intercambio: la sociedad «ofrece» el prestigio, el jefe lo obtiene a cambio de bienes. No hay reconocimiento de prestigio sin provisión de bienes. Pero sería desconocer la verdadera naturaleza de la obligación de generosidad si viéramos en ella solamente un contrato garantizando la igualdad de las partes en cuestión. Se disimula, bajo esta apariencia, la profunda desigualdad de la sociedad y del jefe, en tanto su obligación de generosidad es, de hecho, un deber, es decir una deuda. El líder está en situación de deuda con la sociedad justamente porque es líder. Y esta deuda no se puede pagar nunca, al menos durante el tiempo que desee seguir siendo líder: si cesa de serlo la deuda se extingue inmediatamente, ya que ella marca exclusivamente la relación que une a la jefatura con la sociedad. *En el corazón de la relación de poder se establece la relación de deuda.*

Entonces descubrimos que, si las sociedades primitivas son sociedades sin órgano de poder independiente, esto no significa que sean sociedades sin poder, sociedades en las que no se plantee la cuestión de lo político. Por el contrario, es por la negativa de aceptar la separación de poder y sociedad que la tribu mantiene con su jefe una relación de deuda, *ya que es ella quien permanece detenta-*

dora del poder y lo ejerce sobre el jefe. La relación de poder existe: adopta la figura de la deuda que el líder debe pagar por siempre. El eterno endeudamiento del jefe es una garantía para la sociedad de que éste permanecerá exterior al poder, que no se convertirá en órgano independiente. Prisionero de su deseo de prestigio, el jefe salvaje acepta someterse al poder de la sociedad acatando la deuda que instituye todo ejercicio del poder. Cogiendo al jefe en la trampa de su deseo, la tribu se asegura contra el riesgo mortal de que el poder político se separe y se vuelva contra ella: la sociedad primitiva es la sociedad contra el Estado.

Ya que la relación de deuda pertenece al ejercicio del poder, deberíamos poder descubrirla en todos lados donde se lo ejerce. Es lo que nos enseñan las monarquías, polinesias u otras. ¿Quién paga aquí la deuda? ¿Quienes son los endeudados? Son, lo sabemos bien, aquellos a quienes reyes, grandes sacerdotes o déspotas llaman «gentes del común», cuya deuda toma el nombre de *tributo* que deben a los dominadores. De donde surge nuevamente que el poder no se separa de la deuda y que, a la inversa, la presencia de la deuda significa la del poder. Aquellos que en una sociedad cualquiera detentan el poder, marcan su realidad y prueban que lo ejercen imponiendo a quienes lo acatan el pago de un tributo. Detentar el poder, imponer el tributo es todo uno, y el primer acto del déspota consiste en proclamar la obligación de pagarlo. *Signo y verdad del poder,* la deuda atraviesa de un lado al otro el campo de lo político, es inmanente a lo social como tal.

Es decir que, como categoría política, ofrece un criterio seguro para evaluar el ser de las sociedades. *La naturaleza de la sociedad cambia con el sentido de la deuda.* Si la relación de deuda va de la jefatura hacia la sociedad es que ella permanece indivisa, es que el poder permanece rebatido sobre el cuerpo social homogéneo. Si, por el contrario, la deuda corre de la sociedad hacia la jefatura es que el poder se ha separado de la sociedad para concentrarse en las manos del jefe, es que el ser heterogéneo de la sociedad encierra la división en dominadores y dominados. ¿En qué consiste el corte entre sociedades indivisas y sociedades divididas? Se produce cuando hay una inversión del sentido de la deuda, cuando la institución vuelca en su provecho la relación de poder para volverla contra la sociedad, desde ese momento dividida en una base y una cima hacia la que asciende sin cesar, bajo la forma de tributo, el eterno reconocimiento de la deuda. La ruptura en el sentido de circulación de la deuda realiza un corte tal entre las sociedades que es impensable en la continuidad: nada de desarrollo progresivo, de figura

de lo social intermediaria entre la sociedad indivisa y la sociedad dividida. La concepción de la Historia como un *continuum* de formaciones sociales que se engendran mecánicamente unas a otras se opone, en su ceguera al hecho concreto de la ruptura y de lo discontinuo, a articular los verdaderos problemas: ¿por qué la sociedad primitiva deja, en un determinado momento, de codificar el flujo del poder?; ¿por qué permite que la desigualdad y la división lleven al cuerpo social la muerte que hasta ese momento conjuraba?, ¿por qué los salvajes realizan el deseo de poder del jefe?, ¿de dónde nace la aceptación de la servidumbre?

La atenta lectura del libro de Sahlins suscita a cada instante interrogantes parecidos. El mismo no los formula explícitamente, ya que el prejuicio continuista actúa como un verdadero obstáculo epistemológico a la lógica del análisis. Pero se ve con claridad que su rigor lo acerca a esa elaboración conceptual. De ninguna manera se confunde acerca de la oposición entre el deseo de igualdad de la sociedad y el deseo de poder del jefe, oposición que puede llegar hasta el asesinato del líder. Fue el caso de la gente de Paniai quienes, antes de matar su *big-man,* le explicaron: «...tú no debes ser el único rico entre nosotros, deberíamos ser todos iguales, por lo tanto es necesario que tú seas nuestro igual». Discurso de la sociedad contra el poder al que hace eco el discurso invertido del poder contra la sociedad, claramente enunciado por otro jefe: «Yo soy un jefe no porque la gente me quiera sino porque me deben dinero y tienen miedo.» Sahlins es el primero y único entre los especialistas de antropología económica en sentar las bases de una nueva teoría primitiva puesto que nos permite apreciar el inmenso valor heurístico de la categoría económico-política de deuda.

Hay que señalar, finalmente, que la obra de Sahlins ofrece una pieza esencial al tema de un debate que, hasta el momento, se ha eludido pero que no tardará mucho en plantearse: ¿qué pasa con el marxismo en la etnología y con la etnología en el marxismo? Interrogante cuyo campo de acción es vasto porque va más allá de la apacible polémica universitaria. Recordemos simplemente los términos de un problema que, tarde o temprano, se planteará. El marxismo no es sólo la descripción de un sistema social particular (el capitalismo industrial), es también una teoría general de la Historia y del cambio social. Esta teoría se plantea como *la* ciencia de la sociedad y de la historia, se despliega en la concepción materialista del movimiento de las sociedades y descubre la ley de ese movi-

miento. Hay, por lo tanto, una racionalidad de la Historia, el ser y el devenir de lo real socio-histórico dependen, en última instancia, de las determinaciones económicas de la sociedad: es, al fin de cuentas, el juego y desarrollo de las fuerzas productivas el que determina el ser de la sociedad, y es la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción la que, arrastrando el cambio social y la innovación, constituye la sustancia misma y la ley de la Historia. La teoría marxista de la sociedad y de la historia es un determinismo económico que afirma la prevalencia de la infraestructura material. La historia es pensable porque es racional, es racional porque es, por así decirlo, natural, como escribe Marx en *El Capital*: «El desarrollo de la formación económica de la sociedad es asimilable a la marcha de la naturaleza y a su historia.» De esto se sigue que el marxismo, en tanto ciencia de la sociedad humana en general, es apto para pensar *todas* las formaciones sociales que la historia ofrece. Aptitud cierta, pero más aún, obligación de pensar todas las sociedades con objeto de que la teoría encuentre *en todas partes* su convalidación. Los marxistas, por lo tanto, no pueden dejar de pensar la sociedad primitiva, están obligados por el continuismo histórico afirmado por la teoría a la que adhieren.[5]

Cuando los etnólogos son marxistas, someten evidentemente la sociedad primitiva al análisis que reclama y permite el instrumento del que disponen: la teoría marxista y su determinismo económico. En consecuencia, deben afirmar que aún en las sociedades muy anteriores al capitalismo la economía ocupa un lugar central, decisivo. En efecto, no hay ninguna razón para que las sociedades primitivas sean una excepción a la ley general que engloba todas las sociedades: las fuerzas productivas tienden a desarrollarse. Así, nos vemos llevados a plantear dos preguntas muy simples: ¿la economía es central en las sociedades primitivas? ¿se observa en ellas la tendencia de las fuerzas productivas a desarrollarse? El libro de Sahlins formula exactamente las respuestas a estas preguntas. Nos enseña o nos recuerda que en las sociedades primitivas la economía no es una «máquina» de funcionamiento autónomo: es imposible

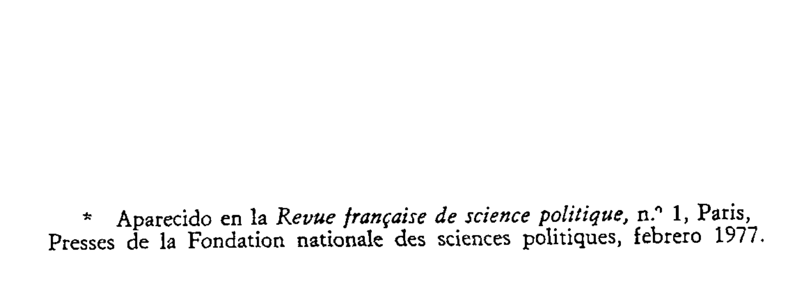
5. Mucho más que al «marxismo» de Marx nos referimos aquí al marxismo de aquellos por los cuales Marx no ocultaba su desprecio, cuando decía a Engels: «Todo lo que sé es que yo no soy marxista» (citado en Maximilien Rubel, *Marx critique du marxisme*, p. 21, Payot, 1974). Epígonos sin talento, los marxistas contemporáneos proclaman firmemente que su pensamiento (!) no tiene nada que ver con el marxismo «vulgar». ¿Será el de ellos tan distinguido?

separarla de la vida social, religiosa, ritual, etc. No sólo el campo económico no determina el ser de la sociedad primitiva sino que es más bien la sociedad la que determina el lugar y los límites del campo económico. No sólo las fuerzas productivas no tienden a desarrollarse sino que además la voluntad de sub-producción es inherente al MPD. La sociedad primitiva no es el juguete pasivo del juego ciego de las fuerzas productivas sino que, por el contrario, es la sociedad la que ejerce sin cesar un control riguroso y *deliberado* sobre su capacidad de producción. Lo social regula el juego económico; en última instancia, lo político determina lo económico. *Las sociedades primitivas son «máquinas» anti-producción.* ¿Cuál es entonces el motor de la historia? ¿Cómo deducir las clases sociales de la sociedad sin clases, la división de la sociedad indivisa, el trabajo alienado de la sociedad que no aliena más que el trabajo del jefe, el Estado de la sociedad sin Estado? Misterios. De todo esto resulta que el marxismo no puede pensar la sociedad primitiva porque ésta no es pensable en el marco de su teoría de la sociedad. El análisis marxista vale, tal vez, para sociedades divididas o para sistemas en los que, aparentemente, la esfera de la economía es central (el capitalismo). Un análisis de este tipo, cuando pretende aplicarse a sociedades no divididas, a sociedades que se basan en el rechazo de la economía, es, más que descabellado, oscurantista. No sabemos si es o no fácil ser marxista en filosofía, pero se ve bien claro que es imposible serlo en etnología.

Iconoclasta y saludable llamamos al gran trabajo de Marshall Sahlins que echa por tierra las mistificaciones e imposturas con que se contentan, demasiado frecuentemente, las llamadas ciencias humanas. Más preocupado por elaborar la teoría a partir de los hechos que de adaptar los hechos a la teoría, Sahlins nos demuestra que la investigación no puede ser sino viva y libre, ya que un gran pensamiento puede morir degradándose en teología. Economistas formalistas y etnólogos marxistas tienen en común el ser incapaces de reflexionar sobre el hombre de las sociedades primitivas sin incluirlo en los marcos éticos y conceptuales surgidos del capitalismo o de la crítica del capitalismo. Sus irrisorias empresas tienen el mismo origen y producen los mismos efectos: hacen, unas y otras, una etnología de la miseria. Y es el gran mérito de Sahlins ayudarnos a comprender la miseria de su etnología.

9

El retorno de las Luces*



* Aparecido en la *Revue française de science politique,* n.º 1, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, febrero 1977.

Me explicaré, pero será la tarea más sutil y superflua, ya que todo lo que os diré sólo será escuchado por aquellos a quienes no tengo necesidad de decírselo.

J. J. ROUSSEAU

Pierre Birnbaum me concede un verdadero honor y yo sería el último en quejarme del ámbito en que me sitúa. Pero éste no es el mérito principal de su ensayo. Su escrito me parece muy interesante porque es, de alguna manera, anónimo (como un documento etnográfico). Quiero decir con esto que un trabajo así es ilustrativo de una manera, muy expandida en lo que se llama ciencias sociales, de abordar (de no abordar) el problema político, es decir, la cuestión de la sociedad. Más que despejar los aspectos cómicos, y sin detenerme demasiado en la conjunción, aparentemente inevitable en algunos autores, entre la seguridad en el tono y la endeblez en las ideas, intentaré discernir el lugar «teórico» a partir del cual Birnbaum produce su texto.

Pero antes corregiré algunos errores y cubriré ciertas lagunas. Del texto del autor parece desprenderse que yo invito a mis contemporáneos «a envidiar la suerte de los Salvajes». ¿Candor o

mala fe? Así como el astrónomo no invita a envidiar la suerte de los astros, yo no milito en favor del mundo de los Salvajes. Birnbaum me confunde con los promotores de una empresa de la que no soy accionista (R. Jaulin y sus acólitos). ¿Es que Birnbaum no sabe reconocer las diferencias? Como analista de un cierto tipo de sociedad intento desvelar los modos de funcionamiento y no elaborar programas: me contento con describir a los Salvajes. Pero, ¿será que él los encuentra envidiables? Dejemos de lado estas futiles y poco inocentes reflexiones sobre *el retorno del buen salvaje.* Por lo demás, las constantes referencias de Birnbaum a mi libro sobre los Guayaki me dejan un tanto perplejo: ¿pensará tal vez que esta tribu constituye mi único punto de apoyo etnográfico? En cualquier caso muestra una inquietante laguna en su información. Mi presentación de los hechos etnográficos en lo que concierne a la jefatura indígena no es nada novedosa: va a la cola de lo que aparece, hasta la monotonía, en los escritos de todos los viajeros, misioneros, cronistas, etnógrafos, que desde el siglo XVI se suceden en el Nuevo Mundo. Desde este punto de vista no soy yo quien descubrió América. También agregaré que mi trabajo es mucho más ambicioso de lo que cree Birnbaum: yo no intento reflexionar solamente sobre las sociedades primitivas americanas sino sobre *la sociedad primitiva* en general, en tanto ella reúne en su concepto todas las sociedades primitivas particulares. Una vez aclaradas estas cuestiones, dediquémonos a cosas serias.

Clarividente como pocos, Birnbaum inicia su texto con un error que augura errores posteriores: «desde siempre nos hemos interrogado sobre los orígenes de la dominación política...». Se trata exactamente de lo contrario: *jamás* nos hemos preguntado por la cuestión del origen de la dominación política porque, desde la antigüedad griega, el pensamiento occidental *siempre* creyó que la división social en dominadores y dominados era inmanente a la sociedad en cuanto tal. Considerada una estructura ontológica de la sociedad, como el estado *natural* del ser social, la división de Amos y Vasallos ha sido siempre pensada como perteneciente a la esencia de toda sociedad, real o posible. Por lo tanto, según esta visión de lo social, no podía haber ningún origen de la dominación política: ella es consustancial a la sociedad humana, es un dato inmediato de la sociedad. De ahí la estupefacción de los primeros observadores de las sociedades primitivas: ¿sociedades sin división, jefes sin poder, gentes «sin fe, sin ley, sin rey»? ¿Qué podían decir

los europeos sobre los Salvajes? O bien cuestionar su convicción de que la sociedad era impensable sin la división y admitir al mismo tiempo que los pueblos primitivos constituían sociedades en el pleno sentido del término; o bien decidir que un grupo indiviso, en el que los jefes no mandan y nadie obedece no puede ser una sociedad. Según la última opción, los Salvajes son verdaderamente salvajes y conviene civilizarlos, «mejorar sus costumbres». Esta fue la vía teórica y práctica en la que se embarcaron, unánimemente, los occidentales del siglo XVI. Con una excepción: la de Montaigne y La Boétie, el primero tal vez bajo la influencia del segundo. Ellos fueron los únicos en tener un pensamiento contra la corriente, lo que sin duda se le escapa a Birnbaum. Ciertamente no es ni el primero ni el último en marchar a contrapelo, y como La Boétie no necesita de mí para defenderse volveré a la intención que anima a Birnbaum.

¿Adónde quiere llegar? Su objetivo (si no el desarrollo de su pensamiento) es perfectamente claro. Se trata de establecer que «la sociedad contra el Estado se presenta (...) como una sociedad de coacción total». En otras palabras, si la sociedad primitiva ignora la división social es al precio de una alienación mucho peor, la que somete a la comunidad a un sistema de normas según las cuales nada puede cambiarse. El «control social» se ejerce en ella de manera absoluta: ya no se trata de la sociedad contra el Estado sino de la sociedad contra el individuo. Ingenuamente, Birnbaum nos explica por qué sabe tanto acerca de la sociedad primitiva: ha leído a Durkheim.

Como es un lector confiado no aflora en él ninguna duda: la opinión de Durkheim sobre la sociedad primitiva es la verdad de la sociedad primitiva.

Continuemos. Resulta, por lo tanto, que la sociedad salvaje no se distingue por la libertad individual de los hombres sino por «la preeminencia del pensamiento místico y religioso que simboliza la adoración del todo». Birnbaum pierde una excelente ocasión para acuñar una *fórmula-shock*: yo se la proveo. Piensa, aunque sin llegar a expresarlo, que *el mito es el opio del Salvaje*. Como es humanista y progresista, Birnbaum desea, naturalmente, la liberación de los Salvajes. Para ello es necesario desintoxicarlos (civilizarlos). Todo esto es más bien risible. En efecto, Birnbaum no se da cuenta de que su ateísmo de barrio, sólidamente enraizado en un cientificismo pasado de moda ya a finales del siglo XIX, se une, justificándolo, al discurso más cerrado de las empresas misioneras

y a la práctica más brutal del colonialismo. No hay de qué sentirse orgulloso.

Por otra parte, cuando encara la cuestión de la relación entre jefatura y sociedad, Birnbaum apela a la ayuda de otro eminente especialista en sociedades primitivas, J.W. Lapierre, cuya opinión hace suya: «...el jefe (...) tiene el monopolio del uso de la palabra legítima y (...) nadie puede emitir una opinión opuesta a la del jefe sin cometer un sacrilegio condenado por la opinión pública, unánime». Al menos, esto es hablar claro. El profesor Lapierre es perentorio, pero, ¿de dónde proviene tanta sabiduría? ¿En qué libro leyó eso? ¿Conoce el alcance del concepto sociológico de legitimidad? ¿Así que los jefes de los que habla detentan el monopolio de la palabra legítima? ¿Y qué dice esta palabra legítima? Nos gustaría mucho saberlo. ¿Así que nadie podría oponerse a esta palabra «sin cometer un sacrilegio»? ¡Pero entonces se trata de monarcas absolutos, Atilas o Faraones! No perdamos el tiempo en reflexionar acerca de la legitimidad de su palabra: si son los únicos que pueden hablar es porque mandan: si mandan es porque detentan el poder político; si detentan el poder político es porque la sociedad está dividida en señores y súbditos. El tema no me interesa: por el momento me dedico a las sociedades primitivas y no a los despotismos arcaicos. Lapierre-Birnbaum deberían, para sortear una ligera contradicción, elegir: o bien la sociedad primitiva se rige por la «coacción total» de sus normas o bien está dominada por la «palabra legítima del jefe». Dejemos, pues, que medite el profesor y volvamos al alumno, que visiblemente necesita de explicaciones suplementarias, por breves que éstas sean.

¿Qué es una sociedad primitiva? Es una sociedad indivisa, homogénea, que ignora la diferencia entre ricos y pobres y *a fortiori* está ausente de ella la oposición entre explotadores y explotados. Pero esto no es lo esencial. Ante todo está ausente la división política en dominadores y dominados los «jefes» no existen para mandar, nadie está destinado a obedecer, el poder no está separado de la sociedad que, como totalidad única, es la exclusiva detentadora. Yo he escrito en numerosas oportunidades [1] (parece que no las suficientes) que el poder sólo existe en su ejercicio, que un poder que no se ejerce no es *nada*. Por lo tanto, ¿qué hace la so-

1. Cf., por ejemplo, «La cuestión del poder en las sociedades primitivas», *Interrogations*, revista internacional de investigación anarquista, 7, 1976 (capítulo 6 del presente libro). Cf. también mi prefacio al libro de M. Sahlins, Gallimard, 1976 (capítulo precedente).

ciedad primitiva con el poder que detenta? Lo ejerce, sin ninguna duda y, en primer lugar sobre el jefe, para impedirle, precisamente, realizar un eventual deseo de poder, para impedirle que haga de jefe. Y más ampliamente, la sociedad ejerce su poder para conservarlo, para impedir que ese poder se haga independiente, para conjurar la irrupción de la división en señores y súbditos en el cuerpo social. En otras palabras, el ejercicio del poder por la sociedad con vistas a asegurar la conservación de su ser indiviso relaciona al ser social consigo mismo. ¿Cuál es el tercer término en juego? Es justamente el que tanta contrariedad causa a Birnbaum-Durkheim, el mundo del mito y de los ritos, la dimensión religiosa. El ser social primitivo está en relación consigo mismo gracias a la mediación de la religión. ¿Acaso ignora Birnbaum que no existe sociedad si no es bajo el signo de la Ley? Es probable. La religión asegura la relación de la sociedad con su Ley, es decir, el conjunto de normas que regulan las relaciones sociales. ¿De dónde proviene la Ley? ¿Cuál es el origen de la Ley como fundamento *legítimo* de la sociedad? Es el tiempo anterior a la sociedad, el tiempo mítico, a la vez inmediato e infinitamente lejano, el espacio de los Ancestros, de los héroes culturales, de los dioses. *Allí se instituyó la sociedad* como cuerpo indiviso, ellos dictaron la Ley como sistema de sus normas, esa Ley que la religión tiene por misión transmitir y hacer respetar eternamente. Esto quiere decir que la sociedad encuentra su fundamento fuera de sí misma, que no es auto-fundadora de su ser: la fundación de la sociedad primitiva no depende de la decisión humana sino de la acción de los dioses. Frente a esta idea, desarrollada de manera absolutamente original por Marcel Gauchet, Birnbaum se sorprende: en efecto, ¡cuán sorprendente resulta que la religión no sea el opio de los salvajes, que el hecho religioso, lejos de actuar como «superestructura» sobre la sociedad sea, por el contrario, inmanente al ser social primitivo! ¡Cuán sorprendente es que esta sociedad deba leerse como un *hecho social total*!

¿Podrá ver ahora con más claridad Birnbaum-Lapierre, apóstol retardatario de las Luces, lo que hay de legítimo en la palabra del jefe salvaje? Lo dudo, de modo que más vale que se lo señale. El discurso del jefe puede referirse legítimamente (y en esto no hay duda de que no tiene el monopolio) al respecto de las normas enseñadas por los Ancestros, a la necesidad de no cambiar en nada el orden de la Ley, a la Ley que funda para siempre la sociedad como cuerpo indiviso, a la Ley que exorciza al espectro de la división, a la Ley que tiene por misión garantizar la libertad de los hombres

contra la dominación. Portavoz de la Ley ancestral, el jefe no puede decir nada más sin correr los graves riesgos que supondría colocarse en legislador de su propia sociedad, sustituir la Ley de la comunidad por la ley de su deseo. ¿A qué podría conducir, en una sociedad indivisa, el cambio y la innovación? A la división social, a la dominación de unos pocos sobre el resto de la sociedad. Dicho esto, Birnbaum puede perorar sobre la naturaleza opresiva de la sociedad primitiva o aún sobre mi concepción organicista de la sociedad. ¿Será que no comprende lo que lee? La metáfora de la colmena (metáfora y no modelo) no es mía sino de los indios Guayaki: ¡estos irracionalistas se permiten, en efecto, contra toda lógica, compararse a una colmena cuando celebran la fiesta de la miel! Jamás le ocurriría a Birnbaum algo similar: él no es un poeta sino un sabio que tiene de su lado a la fría Razón. ¡Que la conserve! [2]

En la página 10 de su ensayo, Birnbaum me declara «en la imposibilidad de dar una explicación sociológica del nacimiento del Estado». Pero hete aquí que en la página 19 parece que este nacimiento «puede ahora explicarse por un riguroso determinismo demográfico[2]». Queda, en suma, a elección del lector. Algunas precisiones podrían guiar esa elección. Efectivamente, hasta el presente nunca había dicho nada acerca del origen del Estado, es decir, sobre el origen de la división social, sobre el origen de la dominación. ¿Por qué? Porque se trata de una cuestión (fundamental) de sociología y no de teología o de *filosofía de la Historia*. En otras palabras, plantear la cuestión del origen concierne a la analítica de lo social: ¿en qué condiciones la división social puede surgir en la sociedad indivisa? ¿Cuál es la naturaleza de las fuerzas sociales que condujeron a los Salvajes a aceptar la división en Señores y Súbditos? ¿Cuáles son las condiciones de muerte de la sociedad primitiva como sociedad indivisa? Genealogía de la desventura, búsqueda del *clinamen* social que no pueden desarrollarse más que en la interrogación del ser social primitivo. El problema del origen es estrictamente sociológico y ni Condorcet ni Hegel, como tampoco Comte, Engels, Durkheim o Birnbaum son de la más mínima utilidad. Para comprender la división social es necesario partir de la sociedad que existía para impedirla. En cuanto a si yo puedo o no articular una respuesta a la cuestión del origen

2. Si Birnbaum se interesa por las concepciones organicistas de la sociedad debería leer a Leroi-Gourhan (*Le geste et la Parole*): se sentirá colmado. Un acertijo, por otra parte. En América del Sur los blancos se llaman a sí mismos *racionales*: ¿con relación a quién?

del Estado, sé muy poco, y Birnbaum todavía menos. Tengamos paciencia, trabajemos, no corre prisa.

Ahora dedicaré dos palabras a propósito de mi teoría del origen del Estado: «un riguroso determinismo demográfico» explica su aparición, me hace decir Birnbaum con un consumado sentido del ridículo. Sería un verdadero alivio si se pudiera, de un solo tranco, pasar del crecimiento demográfico a la institución del Estado; podríamos ocuparnos de otros temas. Desgraciadamente, las cosas no son tan simples. ¿Reemplazar un materialismo económico por un materialismo demográfico? La pirámide seguiría apoyada sobre su punta. Pero lo que sí es innegable es que los etnólogos, historiadores y demógrafos han compartido durante mucho tiempo una certeza falsa, a saber, que la población de las sociedades primitivas era débil, estable, inerte. Las investigaciones recientes demuestran todo lo contrario: la demografía primitiva evoluciona y, generalmente, en el sentido del crecimiento. Por mi parte, yo he intentado demostrar que, en ciertas condiciones, lo demográfico hace sentir sus efectos sobre lo sociológico y que este parámetro, igual que los otros (no más pero tampoco menos), debe ser tenido en cuenta si queremos determinar las condiciones de posibilidad del cambio en la sociedad primitiva. De esto a una deducción del Estado...

Como todos, Birnbaum acogía plácidamente lo que enseñaba la etnología: las sociedades primitivas son las sociedades sin Estado —sin órgano independiente de poder político. Espléndido. Tomándome en serio a las sociedades primitivas por una parte, y al discurso etnológico sobre estas sociedades por otra, me pregunto por qué no tienen Estado, por qué en ellas el poder político no está separado del cuerpo social. Y poco a poco voy viendo claramente que esa no-separación del poder, que esta no-división del ser social no tiene nada que ver con un estado fetal o embrionario de las sociedades primitivas, con una incompletitud, sino que se refiere a un acto sociológico, a una institución de la socialización como rechazo de la división, de la dominación: las sociedades primitivas no tienen Estado porque están contra él. Birnbaum, ciertamente, y muchos otros, no pueden comprenderlo. Les perturba. Admiten el «sin Estado», pero no soportan el «contra el Estado». Es indignante. ¿Y Marx, entonces? ¿Y Durkheim? ¿Y nosotros? ¿Es que no podremos digerir tranquilamente? ¿No podremos continuar contando nuestras pequeñas historias? ¡Ah, no! ¡Esto no quedará así! En suma, este es un caso interesante de lo que el psicoanálisis denomina *resistencia*. Vemos perfectamente a qué se resisten estos doctores y que la terapéutica será de largo aliento.

Es de temer que los lectores de Birnbaum se cansen de elegir. En efecto, el autor, habla en la página 9 de mi «voluntarismo que anula toda explicación estructural del Estado», para constatar en la página 20 que yo abandono «la dimensión voluntarista que anima el *Discurso* de La Boétie...». Parece ser que, poco habituado a pensar lógicamente, Birnbaum confunde dos planos distintos de reflexión: el teórico y el práctico. El primero se articula alrededor de una cuestión histórica y sociológica: ¿cuál es el origen de la dominación? El segundo remite a una cuestión política: ¿qué debemos hacer para abolir la dominación? No es éste el sitio más apropiado para abordar el último punto. Volvamos, pues, al primero. Me parece que Birnbaum, simplemente, no ha leído mi breve ensayo sobre La Boétie. Nada lo obliga a hacerlo, pero ¿por qué diablos entonces toma la pluma para escribir acerca de cosas de las que no tiene la menor idea? Por lo tanto, me citaré yo, en cuanto al carácter voluntario de la servidumbre y al marco propiamente antropológico del *Discurso* de La Boétie: «Y al no ser deliberada, esta voluntad nos descubre su verdadera identidad: el deseo» (p. 117). Un alumno de los últimos cursos del bachillerato ya sabe todo esto: que el deseo remite al inconsciente, que el deseo social remite al inconsciente social, y que la vida socio-política no se despliega solamente en la compatibilidad de las voluntades conscientemente expresadas. Para Birnbaum, cuyas concepciones psicológicas deben datar de mediados del siglo XIX, la categoría de deseo es sin duda lo pornográfico, en tanto que la voluntad es la Razón. Por mi parte, yo intento discernir el campo del deseo como espacio de lo político, de establecer que el deseo de poder no puede realizarse sin el deseo inverso y simétrico, el de sumisión. Trato de mostrar que la sociedad primitiva es el lugar de represión de ese doble y pernicioso deseo y me pregunto: ¿en qué condiciones este deseo es más poderoso que su represión? ¿Por qué la comunidad de iguales se divine en Señores y Súbditos? ¿Cómo el respeto a la Ley puede ceder su puesto al amor de lo Uno?

¿Nos aproximamos a la verdad? Así parece. ¿El analizador último de todo esto no será acaso la cuestión de eso que llamamos marxismo? Es cierto que yo he utilizado para describir la antropología que se llama marxista la expresión (que parece apenar a Birnbaum) «pantano marxista». Fue en un momento de excesiva buena voluntad. El estudio y el análisis del pensamiento de Karl Marx es una cosa, el examen de todo aquello que se afirma «marxista» es otra. En cuanto al «marxismo» antropológico —la antro-

pología marxista— comienza a hacerse clara (lentamente) una evidencia: la llamada «antropología» se constituye por medio de una doble impostura. Impostura, por una parte, la afirmación descarada de su relación con la letra y el espíritu del pensamiento marxista; impostura, por otra parte, su fanático proyecto de expresar «científicamente» el ser social de la sociedad primitiva. ¡Bien que se burlan los «antropólogos marxistas» de las sociedades primitivas! Para estos teólogos oscurantistas que sólo saben hablar de sociedades «precapitalistas» las sociedades primitivas no existen. ¡Nada, fuera del Santo Dogma! ¡La doctrina antes que nada! Antes, sobre todo, que la realidad del ser social.

Las ciencias sociales (y ante todo la etnología) son actualmente, como es sabido, el teatro de un poderoso intento de cerco ideológico. ¡*Marxización*!, clama una derecha que, astuta como de costumbre, ha perdido desde hace tiempo el hábito de comprender. Pero Marx, según me parece, poco tiene que ver con todo esto. Veía con un poco más de proyección que Engels, veía venir de lejos a los «marxistas» de cemento armado. Su ideología de combate, sombría, elemental, dominadora (¿esto no le recuerda a Birnbaum la dominación?), se reconoce bajo sus máscaras intercambiables, ya se llamen leninismo, estalinismo, maoísmo (desde hace algún tiempo sus partidarios se han refinado). Es esta ideología de conquista del poder *total* (¿el poder no le dice nada a Birnbaum?), esta ideología de granito, difícil de destruir, que Claude Lefort ha comenzado a perforar.[3] ¿No será éste, al fin de cuentas, el lugar a partir del cual Birnbaum intenta hablar (el pantano en el que parece querer chapotear)? ¿No será en esta empresa donde querrá hacer su modesta contribución? ¿Y se atreve, luego de esto, a hablarme de libertad, de pensamiento, de pensamiento de la libertad? ¿No le da vergüenza?

En cuanto a sus travesuras a propósito de mi pesimismo, textos como el suyo no contribuyen a darme optimismo. Pero una cosa puedo asegurar a Birnbaum: yo, no soy derrotista.

3. Cf. *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*. Ed. du Seuil, 1976.

10

Los marxistas y su antropología*

* Aparecido en la revista *Libre,* n.º 3, Paris, Payot, 1978, págs. 135-149 con la siguiente nota: «Estas páginas han sido redactadas por Pierre Clastres días antes de su muerte. Por ello no ha podido realizar él mismo la transcripción y la revisión, con los consiguientes problemas de desciframiento del manuscrito. Las palabras dudosas han sido colocadas entre corchetes. Las palabras o expresiones ilegibles han sido dejadas en blanco.»

No es muy divertido, pero es necesario reflexionar un poco acerca de la antropología marxista, sus causas y sus efectos, sus ventajas y sus inconvenientes. Pues si el etno-marxismo constituye todavía una corriente poderosa en ciencias humanas, la etnología de los marxistas es de una vaciedad absoluta o, para decirlo de una manera más terminante, es nula desde la raíz. Por ello es innecesario detallar las obras; se puede, sin dificultad, tomar en conjunto la abundante producción de los etno-marxistas considerándola como un bloque homogéneo sin valor alguno. Conviene, por lo tanto, interrogarse acerca de esta nada que desborda de ser (ya veremos de qué ser se trata), sobre esta conjunción de discurso marxista y sociedad primitiva.

Para comenzar, consignemos algunas referencias históricas. Desde hace veinte años la antropología francesa se ha desarrollado gracias al apoyo institucional de las ciencias sociales (creación de numerosos cursos de etnología en las universidades y en el CNRS),* pero también por obra de la considerable y original empresa de Lévi-Strauss. La etnología, hasta hace poco, creció principalmente bajo el signo del estructuralismo. Pero hace unos diez años, aproximadamente, se produjo un cambio de tendencia: el marxismo (lo que llaman el marxismo) se impuso poco a poco como línea importante en la investigación etnológica, reconocida por numerosos investigadores no marxistas como un discurso legítimo y respetable acerca

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas de Francia. (N. del T.)

de las sociedades que estudian los etnólogos. El discurso estructuralista fue cediendo su lugar al discurso marxista como discurso dominante en la antropología.

¿Cuáles han sido las razones? Decir que tal o cual marxista tiene un talento superior al de Lévi-Strauss provocaría la hilaridad general. Si los marxistas brillan no es por su talento, pues están bastante desprovistos de él, se diría que por definición: la máquina marxista dejaría de funcionar si sus mecánicos tuvieran el menor talento. Por otra parte, atribuir la regresión del estructuralismo a la versatilidad de la moda, como se hace generalmente, parece demasiado superficial. En la medida en que el discurso estructuralista conforma un pensamiento importante (un pensamiento) está más allá de las coyunturas y es indiferente a la moda: un discurso vacío se olvida rápidamente. Ya se verá dentro de algún tiempo qué queda de él. Está claro que no se puede explicar el avance del marxismo en etnología por una cuestión de modas. Estaba preparado, en su inicio, para colmar una laguna enorme del discurso estructuralista (en realidad, el marxismo no colma nada, como intentaré demostrar). ¿Cuál es la laguna que ha llevado al estructuralismo al fracaso? El que este discurso mayor de la antropología social *no habla de la sociedad.* Aquello que se ha desplazado, borrado del discurso estructuralista (esencialmente del de Lévi-Strauss ya que, fuera de algunos discípulos más o menos hábiles, capaces de crecer a la sombra de Lévi-Strauss, ¿quiénes son los estructuralistas?), aquello de lo que no puede hablar un discurso semejante porque no está preparado para ello, es de la sociedad primitiva concreta, de su modo de funcionamiento, su dinámica interna, su economía y su política.

Pero, de todas formas, se nos dirá: ¿El parentesco, los mitos, todo eso acaso no cuenta? Ciertamente, exceptuando a ciertos marxistas, todo el mundo concuerda en reconocer la importancia decisiva del trabajo de Lévi-Strauss sobre *Las estructuras elementales del parentesco.* Por otra parte, este libro ha producido entre los etnólogos una formidable inflación de estudios sobre el parentesco: interminables trabajos sobre el hermano de la madre o la hija de la hermana. Pero, planteemos de una vez por todas la pregunta fundamental: ¿el discurso sobre el parentesco es un discurso sobre la sociedad? ¿El conocimiento del sistema de parentesco de una tribu cualquiera nos ilustra sobre su vida social? De ninguna manera. Cuando hemos desmenuzado un sistema de parentesco nos encontramos todavía en el umbral del conocimiento de la sociedad que lo sostiene. El cuerpo social primitivo no se agota en los lazos de

sangre y alianza, no es solamente una máquina de fabricar relaciones de parentesco. Parentesco no es sociedad. Ahora bien, ¿significa esto que las relaciones de parentesco son secundarias en el entramado social primitivo? Muy por el contrario, son fundamentales. En otras palabras, la sociedad primitiva, menos que cualquier otra, no puede pensarse sin las relaciones de parentesco, pero a pesar de ello el estudio del parentesco (al menos, tal como ha sido realizado hasta el presente) no enseña nada acerca del ser social primitivo. ¿Para qué sirven las relaciones de parentesco en las sociedades primitivas? El estructuralismo proporciona una respuesta en bloque: para codificar la prohibición del incesto. Esta función del parentesco explica el hecho de que los hombres no sean animales, y nada más. No explica por qué el hombre primitivo es un hombre particular, diferente de los otros, por qué la sociedad primitiva es irreductible a las otras. Y, sin embargo, los lazos de parentesco cumplen una función determinada, inmanente a la sociedad primitiva como tal, es decir, como sociedad indivisa constituida por iguales: parentesco, sociedad, igualdad, inclusive lucha. Pero esa es una historia sobre la que volveremos alguna otra vez.

El otro gran hallazgo de Lévi-Strauss se sitúa en el terreno de la mitología. El análisis de los mitos ha provocado menos vocaciones que el del parentesco; entre otras cosas porque es más difícil y nadie puede hacerlo tan bien como el maestro. ¿En qué condiciones puede llevarse a cabo su análisis? Siempre que los mitos constituyan un sistema homogéneo, a condición de que los mitos «se piensen entre ellos», como lo dice el propio Lévi-Strauss. Los mitos, por lo tanto, son pensables, mantienen relaciones unos con otros. Espléndido. Pero el mito (un mito particular) ¿se limita a pensar a sus vecinos para que el mitólogo pueda pensarlos a todos en conjunto? Está claro que no. Una vez más la concepción estructuralista anula, de una manera particularmente clara, la relación con la social: se privilegia de antemano la relación de los mitos entre ellos eludiendo el lugar de producción y de invención del mito, la sociedad. Es cierto que los mitos se piensan entre ellos, que su *estructura* es analizable —y Lévi-Strauss lo prueba brillantemente—; pero esto es, en cierto sentido, secundario, ya que los mitos, *ante todo, piensan la sociedad* que se piensa en ellos, y allí reside su *función*. Los mitos constituyen el discurso de la sociedad primitiva sobre sí misma, encubren una dimensión socio-política que el análisis estructural evita tener en cuenta, naturalmente, so pena de hacer agua. El estructuralismo sólo es operativo si separa los mitos de la sociedad, si los coge etéreos, flotando a buena distan-

cia de su espacio originario. Y es por ello que no se cuestiona nunca acerca de lo que se impone como experiencia privilegiada de la vida social primitiva: el rito. En efecto, ¿hay algo más colectivo, más social, que un ritual? El rito es la mediación religiosa entre el mito y la sociedad, pero la dificultad para el análisis estructural proviene de que los ritos no se piensan entre ellos. Imposible pensarlos. *Exit,* pues, el rito y con él la sociedad.

Tanto si analizamos el estructuralismo por su cima (la obra de Lévi-Strauss) como si consideramos esta cúspide según sus dos vertientes mayores (análisis del parentesco y análisis de los mitos) se impone la constatación de una ausencia: este discurso elegante, a veces muy rico, no habla de la sociedad. El estructuralismo es, como si se tratara de una teología sin dios, una sociología sin sociedad.

En las ciencias humanas se hace cada día más fuerte una aspiración legítima de investigadores y alumnos: ¡queremos hablar de la sociedad! ¡Habladnos de la sociedad! Es entonces cuando cambia la escena. Al gracioso minué de los estructuralistas, cortésmente desplazados, sucede un nuevo ballet, el de los marxistas (así es como se denominan ellos mismos) que bailan una robusta danza y cuyos grandes zuecos claveteados golpean con rudeza el suelo de la investigación. Por diversas razones (políticas y no científicas) el numeroso público aplaude. Es que, en efecto, el marxismo como teoría de la sociedad y de la historia, está naturalmente habilitado para extender su discurso al campo de la sociedad primitiva. Mejor aún: la lógica de la doctrina marxista la obliga a no descuidar *ningún* tipo de sociedad, forma parte de su naturaleza el dictaminar la verdad a propósito de *todas* las formaciones sociales que jalonan la historia; y es por ello que hay, inmanente al discurso marxista global, un discurso preparado de antemano sobre la sociedad primitiva.

Los etnólogos marxistas constituyen una falange oscura pero numerosa. Es inútil buscar en este cuerpo disciplinado una individualidad sobresaliente, un espíritu original: devotos de la misma doctrina, profesan la misma creencia y salmodian el mismo *credo,* cada cual vigilante de que su vecino respete la ortodoxia de la letra de los cánticos de un coro tan poco angélico. Se me objetará que allí se enfrentan duramente las tendencias. Efectivamente: cada uno de ellos gasta su tiempo en tachar al otro de impostor seudo-marxista, cada uno reivindica como suya la justa interpretación del Dogma.

No me corresponde, naturalmente, discernir quien posee la patente de marxista auténtico (que se arreglen entre ellos). Pero en cambio puedo intentar demostrar que sus querellas de secta agitan la misma parroquia y que el marxismo de unos no vale más que el de los otros (lo cual no es un placer sino un deber).

Tomemos, por ejemplo, a Meillassoux. Se dice que es una de las cabezas pensantes (¡pensantes!) de la antropología marxista. En este caso concreto puedo ahorrarme penosos esfuerzos gracias al análisis detallado que A. Adler ha consagrado a una obra reciente de este autor.[1] Recomiendo al lector que se remita a esa obra y a su crítica: el trabajo de Adler es serio, riguroso, más que atento (Adler, como Meillassoux —o mejor dicho, a diferencia de él— es un especialista en Africa). El pensador marxista debería estar orgulloso de tener un lector tan consciente, debería estarle reconocido. A las muy razonables objeciones de Adler (que destruye, como es de esperar, los argumentos del autor), Meillassoux opone una respuesta[2] que podemos resumir sin dificultad: aquellos que no están de acuerdo con la antropología marxista son partidarios de Pinochet. Así no más, sumario pero claro. Nada de matices cuando uno es un protector puntilloso de la doctrina. Es una especie de integrista, hay algo de Monseñor Lefèbvre en este hombre: el mismo fanatismo ilimitado, la misma alergia incurable a la duda. Con esta madera se hacen marionetas inofensivas; pero cuando las marionetas están en el poder se vuelven inquietantes y se llaman, por ejemplo, Vichinsky: ¡Al *gulag* con los incrédulos! Allí se os enseñará a no poner en duda que las relaciones de producción dominan la vida social primitiva.

Pero Meillassoux no es el único, y sería injusto para con los otros hacer creer que detenta el monopolio del marxismo antropológico. Conviene, en una muestra de equidad, otorgar a sus colegas el lugar que les corresponde.

Por ejemplo, Godelier, ha adquirido una considerable reputación (en la calle Tournon) de pensador marxista. Su marxismo llama la atención porque parece menos rudo, más ecuménico que el de Meillassoux. Hay algo de radical-socialista en este hombre (rojo por fuera, blanco por dentro). ¿Será un oportunista? ¡Qué va!

1. C. Meillassoux, *Femmes, Greniers et Capitaux*, Paris, Maspero, 1976; A. Adler, «L'ethnologie marxiste: vers un nouvel obscurantisme?», *l'Homme*, XVI (4), pp. 118-128.
2. C. Meillassoux, «Sur deux critiques de *Femmes, Greniers et Capitaux* ou Fahrenheit 450,5», *L'Homme*, XVII (1), pp. 123-128.

Es un atleta del pensamiento que intenta la síntesis entre estructuralismo y marxismo. Hay que verlo brincando de Marx a Lévi-Strauss. (¡Brincar, como si se tratara de un pajarito! Las suyas son zancadas de elefante.)

Hojeemos su última obra [3] y sobre todo el prefacio a la segunda edición, ocupación que, dicho sea de paso, es bastante poco placentera. El estilo, en efecto, hace al hombre, y éste no es lo que se dice proustiano (se ve claramente que este joven no aspira a la Academia Francesa). Sintetizando, la conclusión de este prefacio es un poco embrollada. En efecto, Godelier explica que Lefort y yo planteamos la cuestión del origen del Estado en nuestro trabajo sobre La Boétie (no se trata para nada de eso), que Deleuze y Guattari ya habían respondido a ello en el *Anti-Edipo* pero que sus tesis «probablemente estaban inspiradas en Clastres» (p. 25, n. 3). ¡Vaya uno a entender! De todas maneras, Godelier es honesto: reconoce que no comprende nada de lo que lee (sus citas están perladas de signos de exclamación y de interrogación). Godelier no ama la categoría de deseo, que por otra parte le sirve bien. Perdería mi tiempo, porque él no lo comprendería, intentando explicarle que lo que Lefort y yo identificamos con ese término no tiene mucho que ver con el uso que hacen Deleuze y Guattari de él. Continuemos. De todas formas, estas ideas son sospechosas porque la burguesía las aplaude y hay que hacer todo lo posible «para que la burguesía sea la única en aplaudirlas».

Godelier en cambio es aplaudido por el proletariado. ¡Qué ovaciones de Billancourt a sus orgullosas tesis! Reconozcamos que hay algo de conmovedor (y de inesperado) en esta ruptura ascética: renuncia a la Universidad de la burguesía, a sus pompas y carreras, a sus obras y promociones. Es el San Pablo de las ciencias humanas. Amén. Pero, bueno —se impacienta el lector—, ¿este pesado no profiere más que boberías? ¡Está bien alguna idea, de tanto en tanto! Ocurre que es muy difícil encontrar las ideas de Godelier en medio de su agobiante retórica marxista. Si dejamos de lado las citas de Marx y las banalidades en que cualquiera puede caer en momentos de descuido nos queda muy poca cosa más. Admitamos, de todas maneras, que en el *avant-propos* a la primera edición y en el prefacio a la segunda, nuestro paquidermo ha realizado un esfuerzo considerable (sin duda no le falta buena voluntad). Embar-

3. M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, 2e. éd., París, Maspero, 1977.

cándose para un verdadero «periplo», como él mismo lo llama, este valiente navegante ha atravesado océanos de conceptos. ¿Qué es lo que ha descubierto? Por ejemplo, que las representaciones de las sociedades primitivas (religiones, mitos, etc.) pertenecen al campo de la ideología. En este caso conviene ser marxista (a diferencia de Godelier), es decir, fiel al texto de Marx. En efecto, ¿qué es para este último la ideología? Es el discurso que una sociedad dividida, estructurada alrededor del conflicto social, profiere sobre ella misma. Este discurso tiene por misión enmascarar la división y el conflicto, dar la apariencia de homogeneidad social. En una palabra, la ideología es la *mentira*. Para que haya ideología es necesario que haya, por lo menos, división social. Godelier lo ignora. ¿Cómo podría saber entonces que la ideología, en el sentido en que la plantea Marx, es un fenómeno moderno, aparecido en el siglo XVI, contemporáneo justamente del nacimiento del Estado moderno, democrático? No es el saber histórico lo que llena la cabeza de Godelier, para él la religión y el mito también pertenecen a la ideología. Sin duda piensa que las ideas son la ideología. Cree que todo el mundo es como él. No es en la sociedad primitiva donde la religión es ideología, sino en la cabeza de Godelier: para él, sin duda, la religión es su ideología marxista. ¿Qué significa hablar de ideología a propósito de sociedades primitivas, es decir, sociedades indivisas, sin clase? ¿No excluyen, por su propia naturaleza, la posibilidad de tal discurso? Esto significa que Godelier coge a su aire el pensamiento de Marx y que no comprende nada acerca de lo que es una sociedad primitiva. ¡Ni marxista ni etnólogo! ¡Un golpe maestro!

Ateniéndonos a la lógica, su concepción «ideológica» de la religión primitiva debería conducirlo a considerar al mito como el opio del salvaje. No lo zarandeemos más, hace lo que puede, ya lo dirá en la próxima ocasión. Pero si su lógica es nula, su vocabulario es pobre. Este vigoroso montañero se fue a atascar en los Andes (pp. 21-22). ¿Y qué descubrió allí? Que la relación entre la casta dominante de los Incas y el campesinado dominado constituía un intercambio *desigual* (es él quien subraya). ¿Dónde ha pescado esto? ¿Así que entre el Señor y el Súbdito hay un intercambio desigual? ¿Y también, seguramente, entre el capitalista y el obrero? ¿No se llama a eso corporativismo? ¿Godelier-Salazar, una misma lucha? ¡Quién lo hubiera creído! Enriquezcamos el vocabulario de Godelier: intercambio desigual se llama simplemente robo o, en términos marxistas, explotación. He aquí el coste de ser a la vez estructuralista (intercambio y reciprocidad) y marxista

(desigualdad): no se es ninguna de las dos cosas. Godelier intenta aplicar la categoría de intercambio (que sólo vale para las sociedades primitivas, es decir, las sociedades formadas por Iguales) a las sociedades divididas en clases, es decir, estructuradas sobre la desigualdad (mezcla todo y escribe barbaridades —reaccionarias, sin duda—): tanto mezcla la religión con la ideología como el intercambio con la desigualdad.

Todo en él es proporcionado. ¿Se interesa, por ejemplo, en las sociedades australianas? Percibe, lleno de finura, como de costumbre, que en ella «*las relaciones de parentesco son también las relaciones de producción*» (pág. 9, es él quien subraya). ¡Alto ahí, ha aparecido la producción! Esta proposición no tiene, en rigor, ningún contenido. O bien significa que las llamadas relaciones de producción se establecen entre parientes. ¿Y con quién sino iban a establecerse? ¿Con los enemigos, tal vez? Fuera de la guerra, todas las relaciones sociales se establecen entre parientes. Cualquier etnólogo novato sabe todo esto. Una banalidad sin consecuencia, entonces. Pero no es esto lo que quiere decirnos el marxista Godelier. A patadas quiere hacer entrar en la sociedad primitiva (en la que no tienen nada que hacer) las categorías marxistas de relaciones de producción, fuerzas productivas, desarrollo de las fuerzas productivas —este penoso lenguaje de madera que tienen siempre a flor de labios— todo ello bien entramado en el estructuralismo: sociedad primitiva —relaciones de parentesco— relaciones de producción. Así de sencillo.

Algunas breves observaciones a lo anterior. Comencemos por la categoría de producción. Más competentes y atentos a los hechos que Godelier (lo cual no es difícil) especialistas en economía primitiva como Marshall Sahlins en Estados Unidos o Jacques Lizot aquí, preocupados por la etnología y no por el catecismo, han demostrado que la sociedad primitiva funciona precisamente como una máquina de anti-producción; que el modo de producción doméstico opera siempre por debajo de sus posibilidades; que no hay relaciones de producción porque no hay producción; que la producción nunca es el objetivo de la sociedad primitiva (cf. prefacio a Marshall Sahlins). Naturalmente, Godelier (cuyo marxismo es de la misma especie que el de su oponente Meillassoux, son los Hermanos Marx), no puede renunciar a la Santa Producción sin fallar. Godelier no está falto de salud: he aquí un buen hombre que, con la bonhomía de un *bulldozer,* destroza los hechos etnográficos con la doctrina que le hace vivir; y tiene el coraje de reprochar a los

demás «un desprecio total por los hechos que les contradicen» (p. 24). Sabe muy bien de qué habla.

Ahora digamos algo sobre el parentesco. Por más que sea estructuralista, un marxista no puede comprender lo que son las relaciones de parentesco. ¿Para qué sirve un sistema de parentesco? Sirve, alumno Godelier, para fabricar parientes. ¿Y para qué sirve un pariente? Seguramente no para producir. Sirve, hasta nueva orden, *justamente para llevar el nombre de pariente.* Es ésta la principal función sociológica del parentesco en la sociedad primitiva (y no la institución de la prohibición del incesto). Podría ser más claro. Por el momento me limitaré a decir (un poco de *suspense* produce mejor efecto) que *la función de nominación* inscrita en el parentesco determina todo el ser socio-político de la sociedad primitiva. Es allí donde reside el nudo entre parentesco y sociedad. Lo desataremos en otra oportunidad. Si Godelier quiere agregar algo más le ofreceremos una suscripción gratuita a *Libre.*

Este prefacio de Godelier es un ramillete compuesto por las flores más exquisitas. Un trabajo de artista. Tomemos una última cita: «Ya que —y muchos lo ignoran— han existido y aún existen numerosas sociedades divididas en órdenes, castas o clases, en explotadores y explotados que, sin embargo, *no conocen el Estado.* «¿Por qué no nos dice de qué sociedades se trata, ya que la precisión es importante? Misterio. Por lo demás, está claro que quiere decir que se puede pensar la división social sin Estado, que la división en dominadores y dominados no implica la presencia del Estado. ¿Qué es el Estado para Godelier? Seguramente ministerios, el Elíseo, la Casa Blanca, el Kremlin. Esta inocencia provinciana es simpática; decididamente *I like it.* Pero basta de efusiones. Godelier olvida una sola cosa, la principal (que los marxistas cuando controlan el aparato del Estado se cuidan muy bien de no olvidar), a saber, que el Estado es el ejercicio del poder político. No se puede pensar el poder sin el Estado y el Estado sin el poder. En otras palabras, allí donde se encuentra un ejercicio efectivo del poder por una parte de la sociedad sobre el resto nos enfrentamos a una sociedad dividida, es decir, una sociedad con Estado (aún si la figura (?) del Déspota no es muy importante). La divisiòn social en dominadores y dominados es política de un extremo al otro, distribuye a los hombres en Señores del Poder y Súbditos del Poder. Yo he mostrado en otra parte que la economía, el tributo, la deuda, el trabajo alienado aparecen como signos y efectos de la división política según el eje del poder (bien que

Godelier lo ha aprovechado, por ejemplo en la página 22, y sin citarme, el canallita... Como decía Kant, hay quienes no quieren pagar su deuda). La sociedad primitiva es indivisa porque no tiene órgano de poder político independiente. La división social pasa, en primera instancia, por la separación entre la sociedad y el órgano (?) del poder. Por lo tanto, toda sociedad que no sea primitiva (es decir, dividida) lleva implícita, más o menos desarrollada, la figura del Estado. Allí donde hay señores y súbditos que les pagan tributo, allí donde hay deuda, hay poder, hay Estado. Está claro que entre la figura mínima del Estado que se encuentra en ciertos reinos polinesios o africanos y las formas más estatales del Estado (ligadas a la demografía, al fenómeno urbano, a la división del trabajo, a la escritura, etc.) existen gradaciones notorias en la intensidad del poder ejercido y de la opresión sufrida hasta llegar al tipo de poder que instauran fascistas y comunistas, donde el poder del Estado es total y la opresión absoluta. Pero hay un punto central que permanece irreductible: así como no se puede pensar la sociedad indivisa sin la ausencia del Estado, tampoco se puede pensar la sociedad dividida sin la presencia del Estado. Reflexionar sobre el origen de la desigualdad, la división social, las clases, la dominación, implica adentrarse en el campo de la política, el poder, el Estado y no en el de la economía, la producción, etc. La economía se engendra a partir de lo político, las relaciones de producción provienen de las relaciones de poder, el Estado origina las clases.

Abordemos ahora, cuando ya hemos disfrutado del espectáculo de estas payasadas, la cuestión importante: ¿qué ocurre con el discurso marxista en antropología? Yo me he referido, al comenzar este texto, a la nulidad radical de la etnología marxista (leed, lectores, las obras de Meillassoux, Godelier y compañía, es edificante). Radical para empezar. ¿Por qué? Porque un discurso semejante no es un discurso científico (o sea, preocupado por la verdad) sino puramente ideológico (o sea preocupado por la eficacia política). Conviene, para aclararse, distinguir primeramente entre el pensamiento de Marx y el marxismo. Marx fue, junto con Bakunin, el primer crítico del marxismo. El pensamiento de Marx es un grandioso ensayo (a veces exitoso, otras fallido) de pensar la sociedad de su tiempo (el capitalismo occidental) y la historia que la había hecho posible. El marxismo contemporáneo es una

ideología al servicio de una política. De suerte que los marxistas no tienen nada que ver con Marx, y ellos son los primeros en reconocerlo. ¿Acaso Godelier y Meillassoux no se tratan de impostores seudo-marxistas? Es absolutamente cierto, yo estoy de acuerdo con ellos, uno y otro tienen razón. Descaradamente se refugian en las barbas de Marx para vender mejor su mercancía. Bonito caso de publicidad embustera. Pero será necesario más de uno (?) para deshonrar a Marx.

El marxismo posterior a Marx, en vez de convertirse en la ideología dominante del movimiento obrero, se ha convertido en su enemigo principal, en la forma más arrogante de lo peor que ha producido el siglo XIX: el cientificismo. En otras palabras, el marxismo contemporáneo se auto-instituye como *El* discurso científico sobre la historia de la sociedad, el discurso que enuncia las leyes del movimiento histórico, de la transformación de las sociedades que se engendran unas a otras. El marxismo, por lo tanto, *puede* hablar de todo tipo de sociedad porque conoce el funcionamiento de éstas de antemano. Pero aún hay más, el marxismo *debe* hablar de todo tipo de sociedad, posible o real, porque la universalidad de las leyes que descubre no soporta las excepciones. De lo contrario, es la doctrina íntegra la que se derrumba. En consecuencia, para mantener no solamente la coherencia, sino la existencia misma de este discurso, se impone a los marxistas formular la concepción marxista de la sociedad primitiva, constituir una antropología marxista. Sin ésta, no habría teoría marxista de la historia sino simplemente el análisis de una sociedad particular (el capitalismo del siglo XIX), elaborado por un tal Marx.

Pero he aquí a los marxistas cazados en su propio marxismo. No pueden elegir, deben someter los hechos sociales primitivos a las mismas reglas de funcionamiento y de transformación que rigen las otras formas sociales. No se pueden utilizar dos criterios distintos: si existen leyes de la historia deben encontrarse tanto en sus comienzos (la sociedad primitiva) como en el curso de su desarrollo. Por lo tanto, el criterio ha de ser único. ¿Cuál es el criterio marxista para medir los hechos sociales? La *economía*.[4] El marxismo es un economicismo, explica el cuerpo social por la infraestructura económica, lo social es lo económico. Y es por ello que los antropólogos marxistas aplican al cuerpo social primitivo

4. En este punto hay en Marx una raíz de marxismo del que sería irrisorio querer salvarlo. En efecto, ¿no escribió en el Capital que: (falta la cita).

aquello que, según piensan, funciona en todas partes: las categorías de producción, relaciones de producción, desarrollo de las fuerzas productivas, explotación, etc. Con forceps, como dice Adler. Sólo así se explica que los viejos exploten a los jóvenes (Meillassoux), que las relaciones de parentesco sean relaciones de producción (Godelier).

No sigamos con esta tontería. Esclarezcamos, mejor, el oscurantismo militante de los antropólogos marxistas. Trafican con los hechos sin vergüenza, los pisotean y trituran hasta no dejar nada. Sustituyen la realidad de los hechos sociales por la ideología de sus discursos. Meillassoux, Godelier y compañía son los Lyssenko de las ciencias humanas. Su frenesí ideológico, su voluntad de saqueo de la etnología llega hasta el límite, o sea, hasta la supresión pura y simple de la sociedad primitiva como sociedad específica, como ser social independiente. Dentro de la lógica del discurso marxista la sociedad primitiva, simplemente, no puede existir, no tiene derecho a una existencia autónoma, su ser se determina por aquello que vendrá después de ella, por aquello que es obligadamente su futuro. Los marxistas proclaman, doctamente, que las sociedades primitivas son sociedades *precapitalistas*. He aquí el modo de organización de la sociedad humana durante milenios, salvo para los marxistas (?). Para ellos, la sociedad primitiva no existe sino rebatida sobre esta figura de la sociedad aparecida a finales del siglo XVIII, el capitalismo. Hasta entonces nada cuenta: todo es precapitalista. No se complican mucho la existencia, debe ser relajante ser marxista. Todo se explica a partir del capitalismo porque ellos poseen la doctrina correcta, la llave que abre la sociedad capitalista y, en consecuencia, todas las formaciones sociales históricas. El resultado es que, para el marxismo en general, lo que (mide) la sociedad es la economía y para los etno-marxistas, que van aún más lejos, lo que mide la sociedad primitiva es la sociedad capitalista. Así de simple. Pero aquellos a quienes no arredra un poco de cansancio plantean la pregunta a la manera de Montaigne, La Boétie o Rousseau y consideran lo que ha venido después en relación a lo que había antes: ¿qué ocurre con las sociedades post-primitivas? ¿Por qué aparecen la desigualdad, la división social, el poder independiente, el Estado?

Sin duda se preguntarán cómo puede funcionar un asunto tan turbio. Si bien es cierto que hace un tiempo está en recesión, aún tiene sus clientes. Lo menos que puede decirse es que estos clientes (los oyentes y lectores de estos marxismos) no exigen mucha calidad a los productos que consumen. ¡Peor para ellos! Si les gusta

esa sopa, que se la traguen. Pero quedarse ahí sería a la vez cruel y simple. En primer lugar, denunciando la empresa de los etno-marxistas, se puede ayudar a un cierto número de intoxicados a no morir idiotas (este marxismo es el opio de los pobres de espíritu). Pero sería muy ligero de mi parte, casi irresponsable, limitarme a poner de relieve (si se puede decir) la nulidad de un Meillassoux o un Godelier. Su producción no vale un comino, eso está claro, pero nos equivocaríamos si la subestimáramos: en efecto, la vaciedad de su discurso enmascara aquello de lo que se sacia, su capacidad de *difundir una ideología de conquista del poder*. En la sociedad francesa contemporánea, la Universidad ocupa un lugar considerable. Y en la Universidad, y en particular en las ciencias humanas (ya que parece más difícil ser marxista en matemáticas o biología), intenta hacer pie el marxismo actual como ideología política dominante.

En este dispositivo global nuestros etno-marxistas ocupan un lugar modesto, pero no despreciable. Existe una división del trabajo político y ellos llevan a cabo su parte: asegurar el triunfo de su común ideología. *¡Sapristi!* ¿No serán simplemente estalinistas, buenos aspirantes a burócratas? Habría que ver... En todo caso, esto explicaría por qué se burlan de las sociedades primitivas: ellas no constituyen más que un pretexto para difundir su ideología de granito en su lenguaje de madera. Por ello, no se trata de burlarse de su ignorancia sino de desenmascarar el lugar real en que se sitúan: el enfrentamiento político en su dimensión ideológica. En efecto, los estalinistas no son unos conquistadores cualesquiera del poder. Quieren el poder total, el Estado de sus sueños, el Estado totalitario: tan enemigos como los fascistas de la inteligencia y de la libertad afirman detentar una sabiduría total para legitimar el ejercicio de un poder total. De gentes que aplauden las masacres de Camboya o Etiopía porque los asesinos son marxistas tenemos toda la razón para desconfiar. Si uno de estos días Amin Dada se proclama marxista los oíremos vociferar: ¡bravo Dadá!

Y ahora esperemos y mantengámonos alerta: tal vez los brontosaurios chillen.

11

Arqueología de la violencia: la guerra en la sociedad primitiva*

* Aparecido en la revista *Libre*, n.º 1, Paris, Payot, 1977, pp. 137-173.

Si consideramos la abundante literatura etnográfica que, desde hace algunos decenios, se dedica a describir las sociedades primitivas y a comprender su modo de funcionamiento, veremos que raramente se trata en ella la violencia y que, cuando aparece, es para mostrar hasta qué punto estas sociedades intentan controlarla, codificarla, ritualizarla; en pocas palabras, tienden a reducirla cuando no a abolirla. Se evoca la violencia pero sobre todo para mostrar el horror que inspira a las sociedades primitivas, para establecer que son, al fin de cuentas, sociedades contra la violencia. No nos sorprende, pues, constatar en el campo de la investigación etnológica contemporánea la ausencia casi completa de una reflexión general sobre la violencia bajo su forma más brutal y colectiva, más pura y social: la guerra. En consecuencia, si nos atenemos al discurso etnológico, o más bien a la inexistencia de tal discurso sobre la guerra primitiva, el lector curioso o el investigador en ciencias sociales deducirá, de pleno derecho que (salvo anécdotas secundarias) la violencia no figura en el horizonte de la vida social de los Salvajes, que el ser social primitivo se despliega fuera del conflicto armado, que la guerra no pertenece al funcionamiento normal, habitual, de las sociedades primitivas. La guerra, por lo tanto, está excluida del discurso de la etnología; podemos pensar la sociedad primitiva sin hacerlo al mismo tiempo con la guerra. El problema es saber, evidentemente, si este discurso científico enuncia la verdad acerca del tipo de sociedad al que se refiere. Dejémoslo un poco de lado y consideremos la realidad a la que alude.

El descubrimiento de América, como es sabido, fue la primera ocasión de contacto entre Occidente y aquellos que, de ahí en más,

serían llamados Salvajes. Por vez primera los europeos se veían confrontados con un tipo de sociedad radicalmente diferente a todo lo conocido hasta el momento; por primera vez tenían que pensar una realidad social que no podía situarse en su representación tradicional del ser social. En otras palabras, el mundo de los Salvajes era literalmente inconcebible para el pensamiento europeo. No es éste el lugar para analizar en detalle las razones de esta verdadera imposibilidad epistemológica: se relaciona con la certeza, extensiva a toda la historia de la civilización occidental, acerca de lo que debe ser la sociedad humana, certeza expresada desde el alba griega del pensamiento europeo acerca de lo político, de la *polis,* en la obra fragmentaria de Heráclito. Esta idea era que la representación de la sociedad como tal debía encarnarse en una figura de lo Uno, exterior a la sociedad, en una disposición jerárquica del espacio político, en la función de mando del jefe, el rey o el déspota: no hay sociedad sino es bajo el signo de su división en Señores y Súbditos. De esta visión de lo social resulta que todo grupo humano que no presente la característica de la división no podría considerarse una sociedad. ¿Que fue lo que los descubridores del Nuevo Mundo vieron surgir del otro lado del Atlántico? «Gentes sin fe, sin ley, sin rey», como rezan las crónicas del siglo XVI. La causa era comprensible: estos hombres estaban en el estado de naturaleza, no habían accedido aún al estado de sociedad. Existía una casi unanimidad en este juicio sobre los indios de Brasil, tan sólo perturbada por las voces de Montaigne o La Boétie.

Pero la unanimidad era absoluta cuando se trataba de describir las costumbres de los Salvajes, Exploradores o misioneros, mercaderes o viajeros ilustrados, desde el siglo XVI hasta el fin (reciente) de la conquista del mundo, concordaban en un punto: ya se tratara de americanos (desde Alaska a Tierra del Fuego), africanos, siberianos de las estepas o melanesios de las islas, nómades de los desiertos australianos o agricultores sedentarios de las junglas de Nueva Guinea, los pueblos primitivos siempre son presentados como apasionadamente devotos de la guerra y es su carácter particularmente belicoso lo que llama, sin excepción, la atención de los observadores europeos. De la enorme documentación reunida en las crónicas, relatos de viaje, informes de sacerdotes y pastores, militares o traficantes, surge, la imagen primera y más evidente de la diversidad de culturas descritas: el guerrero. Imagen demasiado dominante como para inducir a una constatación sociológica: las sociedades primitivas son sociedades violentas, su ser social es un *ser-para-la-guerra.*

Esta es la impresión que recogen, en todas las latitudes y a lo largo de varios siglos los testigos directos, muchos de los cuales compartieron durante largos años la vida de las tribus indígenas. Realizar una antología de estos juicios relativos a pueblos, regiones y épocas muy diferentes sería tan trabajoso como inútil. Las disposiciones agresivas de los Salvajes son severamente juzgadas casi sin excepción. En efecto, ¿cómo se puede cristianizar, civilizar, convencer de las virtudes del trabajo y del comercio a gentes que se preocupan principalmente por guerrear contra sus vecinos, vengar las derrotas y celebrar las victorias? De hecho, la opinión de los misioneros franceses o portugueses sobre los indios Tupí del litoral brasileño, a mediados del siglo XVI, anticipa y condensa todos los discursos futuros: si no fuera por las guerras incesantes entre las distintas tribus el país estaría superpoblado. Este aparente predominio de la guerra en la vida de los pueblos primitivos es lo primero que llama la atención de los teóricos de la sociedad. Al estado de Sociedad, que para él es la sociedad del Estado, Thomas Hobbes opone la figura —lógica y no real— del hombre en su *condición natural,* un estado humano previo a la vida en sociedad, es decir, anterior a la vida «bajo un poder común que a todos mantiene a raya». Ahora bien, ¿cuál es la característica distintiva de la condición natural de los hombres? «La guerra de todos contra todos». Se me dirá, sin embargo, que esta guerra que enfrenta a los hombres abstractos, inventados para cumplir las necesidades de la causa que defiende el pensador del estado civil, esta guerra imaginaria, no tiene nada que ver con la realidad empírica, etnográfica, de la guerra en la sociedad primitiva. Puede ser. Pero no es menos cierto que el propio Hobbes creía poder ilustrar lo fundado de su deducción con una referencia explícita a una realidad concreta: la condición natural del hombre no es solamente la construcción abstracta de un filósofo sino la suerte efectiva, observable, de una humanidad recientemente descubierta. «Tal vez se pensará que jamás haya existido un tiempo así, ni un estado de guerra como éste. Yo creo, en efecto, que no ha sido así, de una manera general, en el mundo entero. Pero hay muchos lugares donde los hombres viven así actualmente. En efecto, en muchos lugares de América los Salvajes, dejando de lado el gobierno de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto y viven hoy en día de la manera casi animal que yo he descrito más arriba.» [1] No debe sor-

1. Hobbes, *Leviathan,* Ed. Sirey, p. 125.

prendernos el tono despectivo de Hobbes para con los Salvajes, ya que se trata de las ideas de su tiempo (sin embargo, repitámoslo, rechazadas por Montaigne y La Boétie): una sociedad sin gobierno, sin Estado, no es una sociedad. Los Salvajes, por lo tanto, permanecen en la exterioridad de lo social, viven en la condición natural de los hombres en la que reina la guerra de todos contra todos. Hobbes no ignoraba la intensa belicosidad de los indios americanos y, por ello, veía en sus guerras reales la confirmación de su certeza: la ausencia de Estado permite la generalización de la guerra y vuelve imposible la institución de la sociedad.

La ecuación mundo de los Salvajes = mundo de la guerra, que se encontraba constantemente verificada «sobre el terreno», está presente en toda representación, popular o sabia, de la sociedad primitiva. Así, otro filósofo inglés, Spencer, escribe en sus *Principios de Sociología*: «En la vida de los salvajes y los bárbaros los acontecimientos predominantes son las guerras», como un eco a lo que tres siglos antes decía el jesuita Soarez de Souza de los Tupinambá de Brasil: «Como los Tupinambá son muy belicosos, toda su preocupación es saber de qué manera harán la guerra a sus contrarios». ¿Pero acaso los habitantes del Nuevo Mundo detentan el monopolio de la pasión guerrera? De ninguna manera. En una obra ya antigua,[2] Maurice R. Davie, reflexionando sobre las causas y funciones de la guerra en las sociedades primitivas, realizaba un muestrario sistemático de lo que enseñaba la etnografía de la época al respecto. De su meticulosa investigación resulta que, salvo rarísimas excepciones (los Esquimales del Centro y del Este, por ejemplo) ninguna sociedad primitiva escapa a la violencia, sea cual fuere su modo de producción, su sistema tecnoeconómico o su entorno ecológico. Ninguna de ellas ignora o se niega al despliegue guerrero de una violencia que compromete el ser mismo de cada comunidad implicada en el conflicto armado. Parece innegable que no se puede pensar la sociedad primitiva sin la guerra que, como dato inmediato de la sociología primitiva, adopta una dimensión de *universalidad*.

A esta presencia masiva del hecho guerrero responde, si podemos hablar así, el silencio de la etnología más reciente para la cual la violencia y la guerra sólo existen a la luz de los medios para conjurarlas. ¿De dónde proviene este silencio? En primer lugar, y sin duda, de las condiciones en las cuales viven actualmente

2. M.R. Davie, *La Guerre dans les sociétés primitives*, Payot, 1931.

las sociedades de que se ocupan los etnólogos. Es sabido que ya no existen, en ninguna parte del mundo, sociedades primitivas absolutamente libres, autónomas, sin contacto con el entorno socioeconómico «blanco». En otras palabras, los etnólogos ya no tienen la ocasión de observar sociedades lo suficientemente aisladas como para que el juego de fuerzas tradicionales que las define y sostiene pueda tener libre curso: la guerra primitiva es invisible porque ya no existen guerreros para llevarla a cabo. En este sentido, la situación de los Yanomami amazónicos es única: su secular aislamiento ha permitido a estos indios, sin duda la última gran sociedad primitiva del mundo, vivir hasta el presente como si América no hubiese sido descubierta. Así, podemos observar entre ellos la omnipresencia de la guerra. De todas maneras, ésta no es una razón para trazar un cuadro caricaturesco —como han hecho muchos— en el que el gusto por el sensacionalismo eclipsa ampliamente la capacidad de comprender un poderoso mecanismo sociológico.[3] En pocas palabras, si la etnología no habla de la guerra es porque no viene al caso hablar de ella, porque las sociedades primitivas, cuando se convierten en objeto de estudio, ya han entrado en la vía de la dislocación, la destrucción y la muerte: ¿cómo iban a ofrecer el espectáculo de su libre vitalidad guerrera?

Pero tal vez ésta no sea la única razón. En efecto, podemos suponer que los etnólogos cuando se encuentran en pleno trabajo, se enfrentan a la sociedad elegida munidos no solamente de su cuaderno de notas y su magnetófono, sino también de una concepción, previamente adquirida, acerca del ser social de las sociedades primitivas y, por consiguiente, del lugar que ocupa en ellas la violencia, las causas que la desencadenan y los efectos que produce. Ninguna teoría general de la sociedad primitiva puede hacer abstracción de la guerra. No solamente el discurso sobre la guerra forma parte del discurso sobre la sociedad, sino que le confiere sentido: la idea de la guerra mide la idea de la sociedad. Es por esto que la ausencia de una reflexión sobre la violencia en la etnología actual podría explicarse en primer término por la desaparición efectiva de la guerra, consecutiva a la pérdida de la libertad que obliga a los Salvajes a un pacifismo forzado, pero también por la adhesión a un tipo de discurso sociológico que tiende a excluir la guerra del campo de las relaciones sociales en la sociedad primi-

3. Cf. N.A. Chagnon, *Yanomamö. The Fierce People,* Holt, Rinehart & Winston, 1968.

tiva. El problema consiste en saber si un discurso de este tipo es adecuado a la realidad social primitiva. También es conveniente, antes de interrogar esta realidad, exponer, aunque sea brevemente, el discurso recibido acerca de la sociedad y la guerra primitivas. De carácter heterogéneo, se desarrolla según tres grandes líneas: hay un discurso sobre la guerra naturalista, otro economista y un tercero que pone el énfasis en el intercambio.

El *discurso naturalista* se encuentra enunciado con una particular solidez por A. Léroi-Gourhan en su obra *Le Geste et la Parole* y sobre todo en el penúltimo capítulo del tomo II, en el cual el autor desarrolla, con indiscutible (y muy discutible, por otra parte) amplitud, su concepción histórico-etnológica de la sociedad primitiva y de las transformaciones que la modifican. Conforme a la indisoluble conjunción entre sociedad arcaica y fenómeno guerrero, la empresa general de Léroi-Gourhan incluye lógicamente una visión de la guerra primitiva, cuyo sentido está suficientemente indicado por el espíritu que impregna toda la obra y por el título del capítulo en la que se incluye: *el organismo social*. Claramente expresado, el punto de vista organicista acerca de la sociedad implica, de manera coherente, una cierta idea de la guerra. ¿Qué es, por lo tanto, la violencia para Léroi-Gourhan? Su respuesta es clara: «El comportamiento agresivo pertenece a la realidad humana por lo menos desde los Australopitecos, y la evolución acelerada del dispositivo social no ha introducido ningún cambio en el lento desarrollo de la maduración filogenética» (pág. 237). La agresión como forma de comportamiento, o sea, el uso de la violencia, se relaciona con la humanidad como especie. Considerada una propiedad zoológica de la especie humana, la violencia es tomada aquí como un hecho de especie irreductible, un dato *natural* que hunde sus raíces en el ser biológico del hombre. Esta violencia específica, que se realiza en el comportamiento agresivo no es gratuita, está siempre orientada y dirigida al logro de un objetivo: «A lo largo del tiempo, la agresión aparece como una técnica fundamentalmente ligada a la adquisición, y entre los primitivos su punto de partida está en la caza, donde la agresión y la adquisición alimentaria se confunden» (pág. 236). La violencia, inherente al hombre como ser natural, es, por lo tanto, medio de subsistencia, de asegurar la subsistencia, de un fin naturalmente inscrito en el

corazón del organismo viviente: sobrevivir. Y de ahí la designación de la economía primitiva como economía de la depredación. El hombre primitivo es, en tanto hombre, agresivo; en tanto primitivo está determinado para sintetizar su naturalidad y su humanidad en la codificación técnica de una agresividad útil y rentable: es cazador.

Admitamos esta articulación entre la violencia, disciplinada como técnica de adquisición alimentaria, y el ser biológico del hombre, cuya integridad tiene la misión de mantener. Pero, ¿dónde se sitúa esta agresión tan particular que se manifiesta en la violencia guerrera? Léroi-Gourhan nos lo explica: «Entre la caza y su doble, la guerra, se establece progresivamente una sutil asimilación, a medida que una y otra se concentran en una clase que ha nacido de la nueva economía, la de los hombres de armas» (pág. 237). He aquí que en una frase se encuentra desvelado el misterio del origen de la división social: mediante «asimilación sutil» (?), los cazadores se convierten poco a poco en guerreros que, como detentan la fuerza armada, poseen desde ese momento los medios de ejercer en su provecho el poder político sobre el resto de la comunidad. Es sorprendente la ligereza de tal afirmación, sobre todo cuando se trata de un sabio cuya obra es —justamente— considerada ejemplar en su especialidad, la prehistoria. Todo esto exigiría un apartado especial, pero la lección a sacar es clara: hay más que imprudencia cuando se apuesta al continuismo en el análisis de los hechos humanos, cuando se rebate lo social sobre lo natural, lo institucional sobre lo biológico. La sociedad humana se explica por la sociología, no por la zoología.

Volvamos, entonces, al problema de la guerra. Esta heredaría de la caza —técnica de adquisición alimentaria— su carga de agresividad; la guerra no sería más que una repetición, un «doble», un despliegue de la caza: dicho de una manera más prosaica, la guerra para Léroi-Gourhan es *la caza del hombre.* ¿Es esto verdadero o falso? No es difícil saberlo, basta con consultar a aquellos de quienes cree hablar Léroi-Gourhan, los primitivos contemporáneos. ¿Qué nos enseña la experiencia etnográfica? Es evidente que si el objetivo de la caza es la adquisición del alimento, el medio de lograrlo es una agresión: hay que matar al animal para comerlo. Pero entonces es necesario incluir en el campo de la caza como técnica de adquisición a todos los comportamientos destructivos de otra forma de vida con objeto de alimentarse de ella: no sólo a los animales, peces y pájaros carnívoros sino también los insectívoros (agresión del pajarillo hacia la mosca que se traga, etc.).

De hecho, toda técnica de adquisición alimentaria violenta debería lógicamente analizarse en términos de comportamiento agresivo. No hay ninguna razón para privilegiar al cazador humano sobre el cazador animal. En realidad, lo que motiva principalmente al cazador primitivo es el hambre, excluyendo todo otro sentimiento (el caso de las cacerías con fines no alimentarios, es decir, rituales, procede de otro dominio). Lo que distingue radicalmente a la guerra de la caza es que la primera reposa enteramente sobre una dimensión ausente de la segunda: *la agresividad.* Y no basta que la *misma* flecha pueda matar a un hombre o a un mono para que sea lícito identificar la guerra y la caza.

Por ello, no se puede remitir una a la otra: la guerra es un comportamiento de agresión o de agresividad. Si la guerra es la caza, entonces la guerra es la caza del hombre: la caza debería ser, por ejemplo, la guerra a los bisontes. A menos que se suponga que el objetivo de la guerra es siempre alimenticio y que lo que se busca es al hombre como presa destinada a ser comida, esta reducción de la guerra a la caza que opera Léroi-Gourhan no tiene ningún fundamento: si la guerra es el «doble» de la caza, entonces su horizonte es la antropofagia generalizada. Sabemos muy bien que esto no es así: incluso entre las tribus caníbales el objetivo de la guerra nunca es matar a los enemigos para comerlos. Más aún, esta «biologización» de una actividad como la guerra conduce inevitablemente a soslayar la dimensión propiamente social: la inquietante concepción de Léroi-Gourhan conduce a una disolución de lo sociológico en lo biológico, la sociedad se convierte en un organismo social y toda tentativa de articular sobre ella un discurso no zoológico parece vano de antemano. Por el contrario, se trata de establecer que la guerra primitiva no debe nada a la caza, que hunde sus raíces no en la realidad del hombre como especie *sino* en el ser social de la sociedad primitiva, que su universalidad tiende hacia la cultura, no hacia la naturaleza.

El *discurso economista* es de alguna manera anónimo, por cuanto no es la obra precisa de un determinado teórico sino más bien la expresión de una convicción general, una vaga certeza del sentido común. Este «discurso» se conformó en el siglo XIX, cuando en Europa comenzó a pensarse separadamente la idea de salvajismo y la de felicidad, de suerte que, con razón o sin ella, se disolvió la idea de la vida primitiva como una vida feliz. Se produjo, entonces, una inversión del discurso antiguo: de ahí en más, el mundo de los Salvajes fue, con razón o sin ella, el mundo de la miseria y la desgracia. Recientemente, este «saber» popular ha recibido

status científico por parte de las llamadas ciencias humanas, se ha convertido en discurso erudito, discurso de eruditos: los fundadores de la antropología económica aceptan como verdad la miseria primitiva y se dedican a desvelar sus causas y consecuencias. De la convergencia entre sentido común y discurso científico resulta esta aseveración repetida sin cesar por los etnólogos: la economía primitiva es una economía de subsistencia que permite a los Salvajes tan sólo subsistir, es decir, sobrevivir. Si la economía de estas sociedades no puede sobrepasar el umbral lastimoso de la sobrevivencia —de la no-muerte— es a causa de su sub-desarrollo tecnológico y su impotencia frente a un medio natural que no logra dominar. La economía primitiva es, así, una economía de la miseria, y sobre este fondo se sitúa el fenómeno de la guerra. El discurso economista da cuenta de la guerra primitiva por la endeblez de las fuerzas productivas. La *escasez* de los bienes materiales disponibles implica la competencia entre los grupos que quieren obtenerlos, y esa lucha por la vida desemboca en un *conflicto armado*: no hay suficiente para todo el mundo.

Hay que señalar que esta explicación de la guerra primitiva como procedente de la miseria de los Salvajes se aceptó como una evidencia fuera de duda. M. Davie, en su ensayo ya citado, ilustra perfectamente este punto de vista: «Pero cada grupo, además de la lucha que lleva a cabo contra la naturaleza para lograr su existencia, debe sostener un enfrentamiento con cualquier otro grupo con el que entre en contacto. Se producen rivalidades y colisiones de intereses, y cuando éstas degeneran en enfrentamientos por la fuerza las llamamos guerra» (pág. 28). Y aún más: «Se ha definido a la guerra como un enfrentamiento por la fuerza nacido entre dos grupos políticos, bajo la acción de la competencia vital... Así, la importancia de la guerra en un grupo dado varía en proporción directa a la intensidad de su competencia vital» (pág. 78). Este autor, como hemos visto, comprueba la universalidad de la guerra en la sociedad primitiva a partir de la información etnográfica. Tan sólo escapan a ella los Esquimales de Groenlandia debido, explica Davie, a la extrema hostilidad del medio natural que les impide consagrar su energía a otra cosa que no sea la búsqueda del alimento: «La cooperación en la lucha por la existencia es, en este caso, absolutamente imperativa» (pág. 79). Pero se podría observar que los Australianos no parecen estar mejor dotados, en sus desiertos abrasadores, que los Esquimales en la nieve; sin embargo, no son por ello menos guerreros que los otros pueblos. Conviene subrayar también que este discurso erudito, simple enunciado «cien-

tífico» del postulado popular sobre la *miseria primitiva*, se ajusta exactamente, *volens nolens*, al avatar más reciente de la concepción «marxista» de la sociedad, a saber, la «antropología» marxista. En lo que concierne al problema de la guerra primitiva es a antropólogos norteamericanos que debemos (si se nos permite la expresión) la interpretación marxista. Más rápidos que sus correligionarios franceses, y preparados, por lo tanto, a decir la verdad marxista sobre las clases de edad africanas o el *potlach* americano, sobre las relaciones entre hombres y mujeres donde sea, investigadores tales como M. Harris o D. Gross explican las razones de la guerra entre los indios amazónicos, en particular, entre los Yanomami.[4] Quien espere de este marxismo una luz imprevista se verá decepcionado: sus sostenedores no dicen nada más (y piensan sin duda menos) que todos sus predecesores no marxistas. Si la guerra es particularmente intensa entre los indios sudamericanos es debido, según Gross y Harris a la escasez de proteínas en la alimentación y, en razón de ello, a la necesidad de conquistar nuevos territorios de caza y al inevitable conflicto armado con los ocupantes de esos territorios. En pocas palabras, la envejecida tesis formulada, entre otros, por Davie, de la incapacidad de la economía primitiva para proveer a la sociedad de una alimentación adecuada.[5] Contentémonos con indicar un punto que no podremos desarrollar más adelante. Si el discurso «marxista» (si fuera discurso económico) asimila tan fácilmente las representaciones más simplistas del sentido común, es, o bien porque ese sentido común es marxista espontáneamente (¡oh manes de Mao!) o bien porque ese marxismo no se distingue del sentido común más que por la cómica pretensión de presentarse como discurso científico. Pero hay algo más. El marxismo, en tanto teoría general de la sociedad y también de la historia, está *obligado* a postular la miseria de la economía primitiva, o sea, el débil rendimiento de la actividad productiva. ¿Por qué? Porque la teoría marxista de la historia (e incluso la teoría de Karl Marx) descubre la ley del movimiento histórico y el cambio social en la tendencia irreprimible de las fuerzas productivas *a desarrollarse*. Pero para que la historia se

4. D. R. Gross, «Proteine Capture and Cultural development in the Amazon Bassin», *American Anthropologist 77*, 1975, p. 526-549; M. Harris, «The Yanomamö and the Causes of War in Band and Village Societies», multigr., s. d.

5. J. Lizot, que todo lo sabe acerca de los Yanomami, muestra la gran ignorancia presente en los trabajos de Gros y Harris. Cf. *Population, Ressources et Guerre chez les Yanomami*, en *Libre*, 2, 1977.

ponga en marcha, para que las fuerzas productivas adquieran su impulso, es necesario que en el punto de partida de este proceso esas mismas fuerzas productivas estén en la más extrema debilidad, en el sub-desarrollo total. Sin esto no habría la más mínima razón para que tendieran a desarrollarse y no se podría articular cambio social y desarrollo de las fuerzas productivas. Es por esto que el marxismo, como teoría de la historia fundada en la tendencia de las fuerzas productivas al desarrollo debe darse como punto de apoyo una especie de grado cero de las fuerzas productivas: la economía primitiva, pensada desde ese momento como economía de la miseria, como economía que, queriendo salir de la miseria, tenderá a desarrollar sus fuerzas productivas. Sería muy interesante que los antropólogos marxistas dieran su punto de vista sobre lo expuesto más arriba: muy prolijos, cuidadosos, cuando se trata de inventar formas de explotación en las sociedades primitivas (anciano/joven; hombre/mujer, etc.) no lo son tanto cuando se trata de los fundamentos de la doctrina a la que adhieren. La sociedad primitiva plantea a la teoría marxista una cuestión crucial: si lo económico no constituye en ella la infraestructura a través de la cual se transparenta el ser social, si las fuerzas productivas no tienden a desarrollarse, no funcionan como determinantes del cambio social, ¿cuál es entonces el motor que pone en marcha el movimiento de la Historia?

Dicho esto, volvamos al problema de la economía primitiva. ¿Se trata o no de una economía de la miseria? ¿Las fuerzas productivas están en el estadio mínimo de desarrollo o no? Las investigaciones más recientes, y más escrupulosas, de antropología económica demuestran que la economía de los Salvajes, o Modo de Producción Doméstico, permite en realidad una satisfacción total de las necesidades materiales de la sociedad, con un tiempo de actividad limitado y de baja intensidad. En otras palabras, la sociedad primitiva, lejos de agotarse en el intento de sobrevivencia, y selectiva en la determinación de sus necesidades, dispone de una «máquina» de producción apta para satisfacerlas según el principio de «a cada uno según sus necesidades». Por ello, Sahlins ha podido hablar con toda propiedad de la sociedad primitiva como primera sociedad de abundancia. Los análisis de Sahlins y Lizot sobre la cantidad de alimento necesario a una comunidad y los tiempos consagrados a procurarlo, indican que las sociedades primitivas, ya se trate de cazadores nómades o agricultores sedentarios, son en realidad *sociedades del ocio,* ateniéndonos al escaso tiempo dedicado a la producción. Los trabajos de Sahlins y Lizot retoman

y confirman el material etnográfico proporcionado por viajeros y cronistas.[6]

El discurso economista, en sus variantes popular, erudita o marxista, explica la guerra por la competencia de los grupos en su intento de apropiarse de bienes escasos. En principio es difícil comprender de dónde sacarán los Salvajes, dedicados todo el tiempo a una búsqueda agotadora de alimento, la energía y el tiempo suplementarios para guerrear contra sus vecinos. Pero, además, las investigaciones actuales muestran que la economía primitiva es una economía de la abundancia y no de la escasez: la violencia no se articula con la miseria, y la explicación economista de la guerra primitiva ve hundirse su punto de apoyo. La universalidad de la abundancia primitiva impide, precisamente, que podamos relacionarla con la universalidad de la guerra. ¿Por qué guerrean las tribus? Al menos ya sabemos lo que vale la respuesta «materialista». Y si lo económico no tiene nada que ver con la guerra, tal vez sea necesario volver la vista hacia *lo político*.[7]

El *discurso del intercambio* sobre la guerra primitiva sostiene la empresa sociológica de Claude Lévi-Strauss. Una afirmación semejante parecerá, en primera instancia, paradójica: en efecto, en la considerable obra de este autor la guerra no ocupa más que un delgado volumen. Pero, además de que la importancia de un tema no se mide necesariamente por el espacio que se le ha otorgado, la teoría general de la sociedad elaborada por Lévi-Strauss depende estrechamente de su concepción de la violencia: lo que está en juego en esta concepción es el propio discurso estructuralista sobre el ser social primitivo. Se trata, entonces, de tenerlo en cuenta.

La cuestión de la guerra está tratada en un único texto en el que Lévi-Strauss analiza las relaciones de los indios de América del Sur con el comercio.[8] La guerra allí se encuentra claramente

6. Cf. M. Sahlins, *Age de pierre, Age de abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, 1976

7. Las catástrofes naturales (sequías, inundaciones, temblores de tierra, desaparición de una especie animal, etc.) pueden provocar una disminución local de los recursos. Pero sería necesario que fuera muy durable para que entrañara el conflicto. Otro tipo de situación podría enfrentar a una sociedad con la escasez, sin que la naturaleza sea responsable de ello: ¿la conjunción de un espacio absolutamente cerrado y de una demografía absolutamente abierta (es decir, creciente) no presentan el riesgo de una patología social que desborde hacia la guerra? Esto no es evidente, pero en todo caso les toca a los especialistas en Polinesia o Melanesia (islas, es decir, espacios cerrados) proporcionar la respuesta.

8. Cf. Lévi-Strauss, «Guerre et commerce chez les Indiens de l'Amérique du Sud», *Renaissance*, vol. I, New York, 1943.

situada en el campo de las relaciones sociales: «Entre los Nambiquara, como sin duda entre numerosos pueblos de la América precolombina, la guerra y el comercio son actividades imposibles de estudiar separadamente» (pág. 136). Y aún: «...los conflictos guerreros y los intercambios económicos en América del Sur no constituyen solamente dos tipos de relaciones coexistentes sino más bien los dos aspectos, opuestos e indisolubles, de un mismo proceso social» (pág. 138). Por lo tanto, según Lévi-Strauss, no se puede pensar la guerra en sí misma porque no posee especificidad propia, y lejos de requerir un examen particular no puede entenderse sino en «la continuidad propia de los elementos del todo social», (pág. 138). En otras palabras, en la sociedad primitiva no hay *autonomía para la esfera de la violencia*: es un caso particular del sistema global de las relaciones que mantienen los grupos, no tiene sentido sino es respecto del entramado general de esas relaciones. Si Lévi-Strauss quiere *decir con esto que la guerra* primitiva es una actividad de orden estrictamente sociológico nadie lo contradecirá, a excepción, tal vez, de Léroi-Gourhan, que disuelve la actividad guerrera en el orden biológico. Ciertamente, Lévi-Strauss no se refiere a esas vagas generalidades sino que proporciona, por el contrario, una idea precisa sobre el modo de funcionamiento de la sociedad primitiva, o en todo caso, amerindia. La identificación de ese modo de funcionamiento reviste la mayor importancia, porque determina la naturaleza y envergadura de la violencia y de la guerra, de su ser. ¿Cuál es la relación entre guerra y sociedad para Lévi-Strauss? La respuesta es clara: «Los intercambios económicos representan guerras potenciales resueltas pacíficamente, y las guerras son el resultado de transacciones desgraciadas» (pág. 136). Por lo tanto, no sólo la guerra se inscribe *en el campo sociológico, sino que recibe su ser y sentido último del* funcionamiento particular de la sociedad primitiva: las relaciones entre comunidades (tribus, bandas, grupos locales, poco importa) son en primera instancia comerciales. Del éxito o del fracaso de esas empresas comerciales dependen la paz o la guerra entre las tribus. Guerra y comercio deben pensarse en una continuidad, pero además el comercio mantiene una prioridad sociológica respecto de la guerra y de alguna manera ontológica, puesto que se sitúa en el corazón mismo del ser social. Por último, agreguemos que, lejos de ser una novedad, la idea de una conjunción entre guerra y comercio es una banalidad etnológica, tanto como lo es la convicción de la escasez como horizonte de la economía primitiva. Así, encontramos planteada la relación intrínseca entre guerra y

comercio en los mismos términos que Lévi-Strauss en M. Davie, por ejemplo: «Entre los primitivos, el comercio es frecuentemente una alternativa a la guerra, y la manera en que es realizado muestra que es una modificación de aquella» (*op. cit.*, pág. 302).

Pero, se me podrá objetar que el texto discutido —menor, por otra parte— no compromete la teoría general del ser social desarrollada por Lévi-Strauss en trabajos de otra dimensión. De ninguna manera: las conclusiones teóricas de este texto pretendidamente menor se retoman íntegramente en la gran obra sociológica de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco* como conclusión de uno de los capítulos más importantes, *el principio de reciprocidad*: «Hay un lazo, una continuidad, entre las relaciones hostiles y las prestaciones recíprocas: los intercambios son guerras resueltas pacíficamente, las guerras son el resultado de transacciones desgraciadas».[9] Esto a pesar de que, en la misma página, se encuentra explícitamente (y sin comentarios) *eliminada la idea de comercio*. Cuando describe los intercambios de regalos entre grupos indígenas extranjeros, Lévi-Strauss se cuida de marcar su abandono de la referencia al comercio: «Se trata, con propiedad, de dádivas recíprocas y no de operaciones comerciales». Examinemos todo esto en detalle.

La seguridad con que Lévi-Strauss distingue la dádiva recíproca de la operación comercial es absolutamente legítima. Y no será superfluo explicar el porqué en un rápido paseo por la antropología económica. Si la vida material de las sociedades primitivas se desarrolla sobre un fondo de abundancia, el modo de producción doméstica presenta, además, una propiedad esencial que ha sido puesta de relieve por Sahlins, el *ideal de autarquía*: cada comunidad aspira a producir por sí misma todo lo necesario para la subsistencia de sus miembros. Dicho de otro modo, la economía primitiva tiende a cerrar a la comunidad sobre sí misma y el ideal autárquico se distingue de otro, del que es medio, *el ideal de independencia política*. Al decidir no depender más que de sí misma, la comunidad primitiva (poblado, banda) excluye la necesidad de relaciones económicas con los grupos vecinos. Lo que fundamenta las relaciones «internacionales» de la sociedad primitiva no es la necesidad, ya que ella es capaz, precisamente, de satisfacer todas sus necesidades sin ayuda de otro: si se produce todo aquello (alimento y utensilios) que se necesita se puede prescindir de los otros. En otras

9. *Les Structures élémentaires de la parenté*, p. 86 de la 1.ª ed. (PUF, 1949) o p. 78 de la 2.ª ed. (Mouton, 1967).

palabras, el ideal autárquico es un ideal anti-comercial. Como todo ideal, no se realiza siempre ni en todas partes, pero puede decirse de los Salvajes que si las circunstancias lo exigen pueden vanagloriarse de no necesitar de nadie.

A ello se debe que el Modo de Producción Doméstico ignore las relaciones comerciales: su funcionamiento económico las excluye. La sociedad primitiva, rechaza íntimamente el riesgo, inmanente al comercio, de alienar su autonomía, de perder su libertad. Así, es correcto que el Lévi-Strauss de *Las estructuras* (...) se haya cuidado de retomar lo que escribía en *Guerra y Comercio*... Si queremos entender un poco acerca de la guerra primitiva debemos empezar por evitar articularla a un comercio inexistente.

Así, cuando ya no es el comercio el que da sentido a la guerra sino el intercambio, la interpretación de la guerra procede de la *concepción del intercambio en la sociedad,* hay continuidad entre la guerra («resultado de transacciones desgraciadas») y el intercambio («guerras resueltas pacíficamente»). Pero de la misma manera que en la primera versión de la teoría de Lévi-Strauss de la violencia, la guerra estaba concebida como el fracaso eventual del comercio, en la teoría del intercambio se asigna una prioridad equivalente al intercambio, del que la guerra no es más que el fracaso. En otras palabras, la guerra no posee ninguna *positividad,* no expresa el ser social de la sociedad primitiva sino la no-realización de ese ser que es el ser-para-el-intercambio: la guerra es lo negativo y la negación de la sociedad primitiva, en tanto ella es el lugar privilegiado del intercambio, en tanto el intercambio es su esencia. Según esta concepción, la guerra, como despiste, como ruptura del movimiento hacia el intercambio, sólo podría representar la no-esencia, el no-ser de la sociedad. Es lo accesorio en relación con lo principal, el accidente en relación con la sustancia. La sociedad primitiva quiere el intercambio: ése es su deseo sociológico que tiende a realizar constantemente, que se realiza efectivamente casi siempre, salvo en caso de accidente. Entonces surgen la violencia y la guerra.

La lógica de la concepción del intercambio conduce casi a la disolución del fenómeno guerrero. La guerra, desprovista de positividad a causa de la prioridad atribuida al intercambio, pierde toda *dimensión institucional*: no pertenece al ser de la sociedad primitiva, no es más que una propiedad accidental, azarosa, inesencial. La sociedad primitiva puede pensarse sin la guerra. Este *discurso del intercambio* acerca de la guerra primitiva, inmanente a la teoría general que desarrolla Lévi-Strauss sobre la sociedad primitiva, no

tiene en cuenta el dato etnográfico: la casi universalidad del fenómeno guerrero, sean cuales fueren las sociedades consideradas, su medio natural o su modo de organización socio-económico; la intensidad, variable naturalmente, de la actividad guerrera. La concepción del intercambio no se adecúa a su objeto, la realidad primitiva desborda el discurso de Lévi-Strauss. No se trata de negligencia o ignorancia del autor, sino de que el tomar en cuenta la guerra es incompatible con su análisis de la sociedad, análisis que se sostiene, por lo tanto, en la exclusión de la función sociológica de la guerra en la sociedad primitiva.

¿Significa esto que para respetar la realidad primitiva en todas sus dimensiones hay que abandonar la idea de la sociedad como lugar del intercambio? De ninguna manera: no se trata de una alternativa entre intercambio o violencia. No es el intercambio en sí mismo el contradictorio con la guerra, sino el discurso que reduce el ser social de la sociedad primitiva exclusivamente al intercambio. La sociedad primitiva es el espacio del intercambio y *también el lugar de la violencia*: la guerra, tanto como el intercambio, pertenece al ser social primitivo. No se puede, y de esto se trata, pensar la sociedad primitiva sin pensar al mismo tiempo la guerra. Para Hobbes, la sociedad primitiva era la guerra de todos contra todos. El punto de vista de Lévi-Strauss es inverso y simétrico al de Hobbes: la sociedad primitiva es el intercambio de todos con todos. Hobbes olvidaba el intercambio, Lévi-Strauss olvida la guerra.

¿Pero se trata, simplemente, de yuxtaponer el discurso sobre el intercambio al discurso sobre la guerra? ¿La rehabilitación de la guerra como dimensión esencial de la sociedad primitiva permite que subsista intacta, la idea del intercambio como esencia de lo social? Evidentemente es imposible: equivocarse sobre la guerra es equivocarse sobre la sociedad. ¿De dónde proviene el error de Lévi-Strauss? Proviene de una confusión de los planos sociológicos en los que funcionan respectivamente la actividad guerrera y el intercambio. Al querer situarlos en el mismo plano se está fatalmente obligado a eliminar uno u otro, a deformar, por mutilación, la realidad social primitiva. El intercambio y la guerra no deben considerarse en una continuidad que permitiría pasar por gradaciones de uno a la otra, sino según una discontinuidad radical que manifiesta la verdad de la sociedad primitiva.

Se ha escrito con frecuencia que el extremo parcelamiento bajo el que se presenta en todos lados la sociedad primitiva sería la

causa de la frecuencia de la guerra en este tipo de sociedad. La sucesión mecánica, descrita en la secuencia: escasez de recursos competencia vital, aisamiento de los grupos, produciría, como efecto general, la guerra. Ahora bien, si existe una relación profunda entre la multiplicidad de las unidades socio-políticas y la violencia, su articulación sólo puede comprenderse invirtiendo el orden habitual de presentación: no es la guerra, el efecto del parcelamiento sino éste el efecto de aquélla. No es sólo el efecto, es el *objetivo*: la guerra es tanto causa como medio de un efecto y un fin buscados, el parcelamiento de la sociedad primitiva. La sociedad primitiva, en su ser, *quiere* la dispersión, este deseo de fragmentación pertenece al ser social primitivo que se instituye como tal mediante la realización de esta voluntad sociológica. En otras palabras, la guerra primitiva es el medio de un fin político. Preguntarse por qué los Salvajes hacen la guerra es interrogarse acerca del ser mismo de su sociedad.

Cada sociedad primitiva particular expresa igual e integralmente las propiedades esenciales de este tipo de formación social, que encuentra su realidad concreta en el nivel de la comunidad primitiva. Esta está constituida por un conjunto de individuos y cada uno reconoce y reivindica, precisamente, su pertenencia al conjunto. La comunidad como conjunto reagrupa y supera, al integrarlas en un todo, a las diversas unidades que la constituyen y que, generalmente, se inscriben bajo el signo del parentesco: familias elementales, extendidas; linajes, clanes, mitades, etc., pero también, por ejemplo, sociedades militares, cofradías ceremoniales, clases de edad, etc. La comunidad es, por lo tanto, *más* que la suma de los grupos que reúne, y ese *plus* la determina como unidad propiamente política. La unidad política de la comunidad encuentra su inscripción espacial inmediata en la unidad de hábitat: la gente que pertenece a la misma comunidad vive junta en el mismo sitio. Según las reglas de residencia postmarital, un individuo puede verse llevado, naturalmente, a dejar su comunidad de origen para unirse a la de su cónyuge, pero la nueva residencia no anula la antigua pertenencia y las sociedades primitivas, por otra parte, inventan numerosos medios de cambiar las reglas de residencia si son consideradas muy penosas.

La comunidad primitiva es, por lo tanto, el grupo local. Esta determinación trasciende la variedad económica de los modos de producción, ya que es indiferente al carácter móvil o fijo del hábitat. Un grupo local puede estar constituido por cazadores nómades o por agricultores sedentarios; la banda errante de los

cazadores-recolectores posee, tanto como el poblado estable de agricultores, las propiedades sociológicas de la comunidad primitiva. Esta última, en tanto *unidad política, no sólo se inscribe en* el espacio homogéneo de su hábitat, sino que extiende su control, su codificación, su derecho, sobre un *territorio*. Es evidente en el caso de los cazadores y verificable también en el de los agricultores, que siempre mantienen, más allá de sus plantaciones, un espacio salvaje donde pueden cazar y recoger plantas útiles. La única diferencia consiste en que la extensión del territorio de una banda de cazadores será, seguramente, mayor que la de un poblado de agricultores. La localidad del grupo local es su territorio, como reserva natural de recursos alimenticios, ciertamente, pero también y sobre todo como espacio *exclusivo* de ejercicio de los derechos comunitarios. La exclusividad en la utilización del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión propiamente política de la sociedad primitiva en tanto comunidad que incluye su relación esencial con el territorio: la existencia del Otro está planteada, desde el inicio, en el acto que lo excluye; cada sociedad afirma su derecho exclusivo sobre un territorio determinado contra las otras comunidades, la relación política con los grupos vecinos es un dato inmediato. Relación ésta que se instituye en el orden político y no en el económico, recordémoslo: por las características del modo de producción doméstico, ningún grupo local tiene, en principio, ninguna necesidad de entrar en el territorio de sus vecinos para aprovisionarse.

El dominio de un territorio permite a la comunidad realizar su ideal autárquico, garantizándole la autosuficiencia de recursos: no depende de nadie, es, por lo tanto, independiente. De esto debería seguirse que si las cosas son iguales para todos los grupos locales no hay razón para la violencia: no podría surgir más que en los raros casos de violación del territorio, debería ser solamente defensiva, por lo tanto, no producirse jamás si cada grupo se mantuviera en su territorio, del que no tiene ninguna necesidad de salir. Ahora bien, sabemos que la guerra es general y muy frecuentemente ofensiva; es decir, que la defensa territorial no es la causa de la guerra, que no hemos esclarecido la relación entre guerra y sociedad.

¿Qué ocurre con el ser de la sociedad primitiva que se realiza, idéntico, en la serie infinita de comunidades, bandas, poblados o grupos locales? La respuesta está presente en toda la literatura etnográfica desde que Occidente empieza a interesarse por el mundo de los Salvajes. El ser de la sociedad primitiva ha sido siempre considerado el lugar de la diferencia absoluta con relación al

ser de la sociedad occidental, como espacio extraño e impensable de la ausencia —ausencia de todo lo que constituye el universo socio-cultural de los observadores: mundo sin jerarquía, gentes que no obedecen a nadie, sociedad indiferente a la posesión de la riqueza, jefes que no mandan, culturas sin moral porque ignoran el pecado, sociedades sin clases, sociedades sin Estado, etc. En pocas palabras, lo que claman sin llegar a decirlo los escritos de viajeros antiguos o estudiosos modernos es que la sociedad primitiva es, en su ser, *indivisa*.

Ella ignora —porque impide su aparición— la diferencia entre ricos y pobres, la oposición entre explotadores y explotados, la dominación del jefe sobre la sociedad. El Modo de Producción Doméstico que asegura la autarquía económica de la comunidad como tal, permite también la autonomía de los grupos de parentesco que componen el conjunto social, e incluso la independencia de los individuos. Fuera de la sexual, en la sociedad primitiva no hay ninguna división del trabajo: cada individuo es, de alguna manera, polivalente; todos los hombres saben hacer aquello que los hombres deben saber hacer y todas las mujeres saben cumplir las tareas que debe llevar a cabo una mujer. Ningún individuo presenta una inferioridad en el orden del saber o del saber-hacer respecto de otro, más dotado o mejor provisto: los parientes de la «víctima» descorazonarían rápidamente la vocación del aprendiz de explotador. A su antojo, los etnólogos han consignado la indiferencia de los Salvajes frente a sus bienes y posesiones, que vuelven a fabricar fácilmente cuando han sido utilizadas o se han roto, la ausencia total, entre ellos, de un deseo de acumulación. En efecto, ¿por qué habría de aparecer tal deseo? La actividad productiva está medida exactamente por la satisfacción de las necesidades y no va más allá. La producción de excedentes es perfectamente posible en la economía primitiva, pero también completamente inútil: ¿qué se haría con ellos? Por otra parte, la actividad de acumulación (producir un excedente inútil) sería, en este tipo de sociedad, una empresa estrictamente individual: el «empresario» no podría contar más que con sus propias fuerzas ya que la explotación de otro sería, sociológicamente, imposible. Imaginemos, de todas maneras, que a pesar de la soledad de su esfuerzo, el empresario salvaje logra constituir, con el sudor de su frente, un *stock* de recursos con el que, recordémoslo, no sabe qué hacer porque se trata de un excedente, es decir, una cantidad de bienes innecesarios en tanto no proceden de la satisfacción de necesidades. ¿Qué ocurrirá? Simplemente, la comunidad lo ayudará a consumir sus recursos gratuitos:

el hombre convertido en «rico» por su sólo esfuerzo verá desaparecer su riqueza, en un abrir y cerrar de ojos, entre las manos o los estómagos de sus vecinos. La realización del deseo de acumulación se reduciría así a un puro fenómeno de auto-explotación del individuo a la vez que de explotación del rico por la comunidad. Los Salvajes son demasiado sabios como para abandonarse a esa locura; la sociedad primitiva funciona de manera tal que la desigualdad, la explotación, la división, son imposibles en ella.

En su plano efectivo de existencia —el grupo local— la sociedad primitiva presenta dos propiedades sociológicas esenciales, por cuanto hacen a su propio ser, ese ser social que determina la razón de existencia y el principio de inteligibilidad de la guerra. *La comunidad primitiva es a la vez totalidad y unidad.* Totalidad en cuanto es un conjunto acabado, autónomo, completo, celoso de su autonomía, sociedad en el pleno sentido del término. Unidad en tanto su ser homogéneo persevera en el rechazo de la división social, en la exclusión de la desigualdad, en la prohibición de la alienación. La sociedad primitiva es totalidad una en cuanto el principio de su unidad no le es exterior: no permite que ninguna figura de lo Uno se separe del cuerpo social para representarla, para encarnarla como unidad. Por esto el criterio de indivisión es fundamentalmente político: si el jefe salvaje carece de poder es porque la sociedad no acepta que el poder se separe de su ser, que se establezca una división entre el que manda y los que obedecen. Y es también por ello que, en la sociedad primitiva, el jefe es el encargado de *hablar en nombre de la sociedad.* Efectivamente, en su discurso el jefe jamás expresa la fantasía de su deseo individual o su ley privada, sino tan sólo el deseo sociológico que tiene la sociedad de permanecer indivisa y el texto de una Ley que ninguna persona ha fijado porque no procede de la decisión humana. El legislador es también el fundador de la sociedad, son los Ancestros míticos, los héroes culturales, los dioses. El jefe es el portavoz de esta Ley y la sustancia de su discurso es siempre la referencia a la Ley ancestral que nadie puede transgredir porque es el ser mismo de la sociedad. Violar la Ley sería alterar, cambiar, el cuerpo social, introducir en éste la innovación y el cambio que éste rechaza.

La sociedad primitiva es una comunidad que asegura el dominio de su territorio bajo el signo de la Ley, garantía de su indivisión. La dimensión territorial incluye desde el comienzo el vínculo político, en tanto es exclusión del Otro. Es justamente este Otro, considerado como un espejo —los grupos vecinos—, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad. Frente

a las comunidades o bandas vecinas una determinada banda o comunidad se plantea y se piensa como diferencia absoluta, libertad irreductible, voluntad de *mantener* su ser como totalidad una. He aquí, entonces, como aparece concretamente la sociedad primitiva: una multiplicidad de comunidades separadas que velan por la *integridad* de su territorio, una serie de neo-mónadas que afirman su diferencia frente a las otras. Cada comunidad, en tanto es indivisa, puede pensarse como un Nosotros. Este Nosotros, a su vez, se piensa como totalidad en la relación que sostiene con los Nosotros equivalentes, constituidos por los otros poblados, tribus, bandas, etc. La comunidad primitiva puede plantearse como totalidad porque se constituye en unidad: es un todo finito porque *es un Nosotros indiviso.*

Pongámonos de acuerdo: en este nivel de análisis, la estructura general de la organización primitiva puede pensarse estáticamente, en la inercia total, en la ausencia de movimiento. En efecto, el sistema global parece poder funcionar sólo con vistas a su propia repetición, volviendo imposible toda emergencia de oposición o de conflicto. Ahora bien, la realidad etnográfica nos muestra lo contrario: lejos de ser inerte, el sistema está en perpetuo movimiento, no es estático sino dinámico, y la mónada primitiva no se cierra sobre sí misma sino que, por el contrario, se abre hacia los otros con la *extremada intensidad* de la violencia guerrera. ¿Cómo pensar, entonces, el sistema y la guerra a la vez? ¿La guerra sería un simple despiste que traduciría el fracaso ocasional del sistema o es que el sistema no podría funcionar sin la guerra? ¿No será la guerra una condición de posibilidad del ser social primitivo? ¿No será la guerra la condición de vida de la sociedad primitiva y no su amenaza de muerte?

Hay un primer punto claro: la posibilidad de la guerra está inscrita en el ser de la sociedad primitiva. En efecto, la voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el *menor incidente transforme rápidamente* la *diferencia* deseada en diferencia real. La violación de un territorio o la supuesta agresión de un chamán vecino son suficientes para desencadenar la guerra. En consecuencia, el equilibrio es frágil: la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente. Pero, ¿podríamos imaginar que esta posibilidad nunca se convierta en realidad y que, en lugar de la guerra de todos contra todos, como piensa Hobbes, tengamos, por el contrario, el intercambio de todos con todos, como está implícito en el punto de vista de Lévi-Strauss?

Centrémonos en la hipótesis de la amistad generalizada. Rápidamente nos damos cuenta de que, por muchas razones, es imposible. En primer lugar, a causa de la dispersión espacial. Las comunidades primitivas mantienen una cierta distancia entre ellas, en sentido propio y figurado: entre cada banda o poblado se extienden sus respectivos territorios, lo que permite a cada grupo permanecer replegado sobre sí mismo. La amistad se lleva mal con el alejamiento. Se mantiene con facilidad con los vecinos cercanos, a los que se puede convidar a fiestas, de quienes se puede aceptar invitaciones y a quienes se puede visitar, pero este tipo de relaciones no se puede establecer con los grupos alejados. Una comunidad primitiva es contraria a alejarse mucho y por bastante tiempo del territorio que conoce porque es el suyo: cuando no están «en casa», los Salvajes sienten, con razón o sin ella (pero la mayor parte de las veces con razón), un vivo sentimiento de desconfianza y miedo. Las relaciones amistosas, de intercambio, por lo tanto, sólo se desarrollan entre grupos próximos. Los grupos alejados están excluidos, en el mejor de los casos, son los Extranjeros.

Pero por otra parte, la hipótesis de la amistad de todos con todos entra en contradicción con el deseo profundo, esencial, de cada comunidad, de mantener y desplegar su ser de totalidad una, o sea, su diferencia irreductible en relación con todos los demás grupos, comprendiendo también a vecinos amigos y aliados. La lógica de la sociedad primitiva, que es una lógica de la diferencia, entraría en contradicción con la lógica del intercambio generalizado, que es una lógica de la identidad, porque es una lógica de la identificación. Es esto lo que, por encima de todo, rechaza la sociedad primitiva: se niega a identificarse con los otros, a perder lo que la constituye como tal, su ser mismo y su diferencia, la capacidad de pensarse como un Nosotros autónomo. En la identificación que entrañaría el intercambio generalizado y la amistad de todos con todos, cada comunidad perdería su individualidad. El intercambio de todos con todos supondría la destrucción de la sociedad primitiva: la identificación es un movimiento hacia la muerte, el ser social primitivo es una afirmación de vida. La lógica de la identidad daría lugar a una especie de discurso igualador, las palabras de la amistad serían: ¡Somos todos semejantes! Unificada la multiplicidad de nosotros parciales en un meta-Nosotros, suprimida la diferencia propia de cada comunidad autónoma, abolida la distinción entre un Nosotros y un Otro, es la propia comunidad primitiva la que desaparecería. No se trata de psicología primitiva sino de lógica sociológica: en la sociedad primitiva hay inmanente una

lógica centrífuga de la parcelación, la dispersión, la escisión, de tal manera que cada comunidad necesita, para pensarse como tal (como totalidad una), la figura opuesta del extranjero o del enemigo. La posibilidad de la violencia está inscrita *de antemano* en el ser social primitivo, *la guerra es una estructura de la sociedad primitiva* y no el fracaso accidental de un intercambio fallido. La universalidad de la guerra en el mundo de los Salvajes responde a este *status* estructural de la violencia.

La amistad generalizada y el intercambio de todos con todos es imposible por una norma de funcionamiento estructural. ¿Es preciso, entonces, darle la razón a Hobbes, y deducir de la imposibilidad de la amistad de todos con todos la realidad de la guerra de todos contra todos? Consideremos, ahora, la hipótesis de la hostilidad generalizada. Cada comunidad se encuentra enfrentada con todas las demás, la máquina guerrera funciona al máximo, la sociedad global se compone solamente de enemigos que aspiran a su destrucción recíproca. Ahora bien, toda guerra, como es sabido, termina por determinar un vencedor y un vencido. ¿Cuál sería, en este caso, el efecto principal de la guerra de todos contra todos? Instituiría esa relación política cuya emergencia impide, precisamente, la sociedad primitiva; la guerra de todos contra todos conduciría al establecimiento de la relación de dominación, de la relación de poder que el vencedor podría ejercer por la fuerza sobre el vencido. Se dibujaría entonces una nueva figura de lo social que incluiría la relación de mando-obediencia, la división política de la sociedad en Señores y Súbditos. En otras palabras, sería la muerte de la sociedad primitiva en tanto es y quiere ser cuerpo indiviso. En consecuencia, la guerra generalizada produciría el mismo efecto que la amistad generalizada: la negación del ser social primitivo. En el caso de la amistad de todos con todos, la comunidad perdería, por disolución de su diferencia, su propiedad de *totalidad autónoma.* En el caso de la guerra de todos contra todos perdería, por irrupción de la división social, su carácter de *unidad homogénea*: la sociedad primitiva es, en su ser, totalidad una. No puede consentir la paz generalizada que aliene su libertad y no puede abandonarse a la guerra general que anule su igualdad. Entre los Salvajes no es posible ser el amigo de todos ni el enemigo de todos.

Y, sin embargo, la guerra pertenece a la esencia de la sociedad primitiva; es, como el intercambio, una estructura. ¿Quiere decir esto que el ser social primitivo sería una suerte de compuesto de dos elementos heterogéneos —un poco de intercambio, un poco de guerra— y que el ideal primitivo consistiría en mantener el

equilibrio entre estos dos componentes en una especie de justo medio entre elementos contrarios, cuando no contradictorios? Aceptar esto significaría persistir en la idea lévi-straussiana de que la guerra y el intercambio se desarrollan en el mismo plano y que uno es siempre el límite y el fracaso del otro. En efecto, dentro de esta perspectiva, el intercambio generalizado elimina la guerra, pero al mismo tiempo a la sociedad primitiva, en tanto la guerra generalizada suprime el intercambio con el mismo resultado. El ser social primitivo tiene necesidad, a la vez, del intercambio y de la guerra para poder conjugar su amor propio autonomista y el rechazo de la división. El *status* y función de la guerra y del intercambio, *que se despliegan en planos distintos,* se relacionan con esta doble exigencia.

La imposibilidad de la guerra de todos contra todos realiza, para una comunidad dada, una inmediata clasificación de la gente que la rodea: los Otros son clasificados, ya desde un comienzo en amigos y enemigos. Con los primeros se tratará de sellar alianzas, con los otros se aceptará —o se buscará— el riesgo de la guerra. Nos equivocaríamos si de esta descripción no tuviéramos en cuenta más que este aspecto banal de una situación totalmente común en la sociedad primitiva. En efecto, ahora es necesario plantearse la cuestión de la alianza: ¿por qué necesita aliados una comunidad primitiva? La respuesta es evidente: porque tiene enemigos. Sería preciso que estuviera muy segura de su fuerza, convencida de una victoria reiterada sobre sus adversarios, para desentenderse del apoyo militar, o de la neutralidad, de los aliados. En la práctica, jamás se da el caso: nunca una comunidad se lanza a la aventura guerrera sin haber protegido antes sus espaldas por medio de empresas diplomáticas —fiestas, invitaciones— al término de las cuales se sellan las alianzas, que se supone durables pero que hay que reactivar constantemente, ya que la traición siempre es posible y, frecuentemente, real. Aquí aparece un rasgo descrito por los viajeros o etnógrafos como la inconstancia o el gusto por la traición de los Salvajes. Pero, una vez más, no se trata de psicología primitiva: la inconstancia significa, simplemente, que la alianza no es un contrato, que su ruptura jamás es percibida por los Salvajes como un escándalo, y que, por último, una comunidad dada no tiene siempre los mismos aliados ni los mismos enemigos. Los términos ligados por la alianza o la guerra pueden permutarse, y el grupo B, aliado del grupo A contra el grupo C, puede perfectamente, a causa de acontecimientos fortuitos, volverse contra A dejando de lado a C. La experiencia «de campo» ofrece sin cesar

el espectáculo de tales cambios, cuyos responsables siempre pueden dar razones. Lo que hay que tener en cuenta es la permanencia del dispositivo de conjunto —división de los Otros en aliados y enemigos— y no el lugar coyuntural y variable ocupado por las comunidades implicadas en este dispositivo.

Pero esta desconfianza recíproca, y fundada, que sienten los grupos aliados, indica claramente que la alianza frecuentemente se establece a disgusto, que no es deseada como objetivo sino como medio: el medio de lograr, con los menores riesgos y gastos, el objetivo que es la acción guerrera. Lo mismo puede decirse cuando el grupo se resigna a la alianza porque sería demasiado peligroso emprender las operaciones militares en soledad; y si pudiera, prescindiría de aliados que nunca son completamente seguros. De esto resulta una propiedad esencial de la vida internacional en la sociedad primitiva: *la guerra está antes que la alianza,* es la guerra como institución la que determina la alianza como táctica. La estrategia es rigurosamente la misma para todas las comunidades: perseverar en su ser autónomo, conservarse como son, un Nosotros indiviso.

Ya hemos indicado que, por la voluntad de independencia política y el dominio exclusivo de su territorio manifestado por cada comunidad, la posibilidad de la guerra está inmediatamente inscrito en el funcionamiento de estas sociedades: la sociedad primitiva es el lugar del estado de guerra permanente. Vemos ahora que la búsqueda de alianzas depende de la guerra efectiva, que hay una prioridad sociológica de la guerra sobre la alianza. Aquí se anuda la verdadera relación entre el intercambio y la guerra. En efecto, ¿dónde se establecen las relaciones de intercambio?, ¿qué unidades socio-políticas reúne el principio de reciprocidad? Precisamente a los grupos implicados en las redes de alianza, los socios del intercambio son los aliados, *la esfera del intercambio recubre exactamente la de la alianza.* Esto no significa, claro está, que de no haber alianza no habría intercambio: éste se encontraría circunscrito al espacio de la comunidad en el seno de la cual no deja de operar nunca, sería estrictamente intra-comunitario.

Por lo tanto, se intercambia con los aliados, hay intercambio porque hay alianza. No se trata de intercambio de buenas intenciones solamente, el ciclo de fiestas a las que se convida, sino también de intercambio de regalos (sin verdadera significación económica, repitámoslo), y sobre todo, de intercambio de mujeres. Como dice Lévi-Strauss, «...el intercambio de prometidos no es más que el término de un proceso ininterrumpido de dones recí-

procos...» (pág. 79). En pocas palabras, la realidad de la alianza fundamenta la posibilidad de un intercambio completo, que se refiere no solamente a los bienes y servicios sino también a las relaciones matrimoniales. ¿Qué es el intercambio de mujeres? Al nivel de la sociedad humana como tal asegura su humanidad, su no-animalidad, significa que la sociedad humana no pertenece al orden de la naturaleza sino al de la cultura: la sociedad humana se desarrolla en el universo de la regla y no en el de la necesidad, en el mundo de la institución y no en el del instinto. El intercambio exogámico de mujeres fundamenta la sociedad como tal mediante la prohibición del incesto. Pero, precisamente, aquí se trata del intercambio en tanto instituye la sociedad humana como sociedad no-animal y no del intercambio que se realiza en el marco de una red de alianzas entre comunidades diferentes y que se desarrolla en otro nivel. En el marco de la alianza, el intercambio de mujeres reviste una evidente importancia política, el establecimiento de relaciones matrimoniales entre grupos diferentes es un medio de sellar y reforzar la alianza política con miras a enfrentar en las mejores condiciones a los inevitables enemigos. De aliados que también son parientes puede esperarse mayor constancia en la solidaridad guerrera, aunque los lazos de parentesco no sean una garantía definitiva de fidelidad a la alianza. Según Lévi-Strauss, el intercambio de mujeres es el último término del «proceso ininterrumpido de dones recíprocos». En realidad, cuando dos grupos entran en relación, no buscan intercambiar mujeres: lo que quieren es la alianza político-militar y el mejor medio de lograrla es intercambiar mujeres. Es sin duda por esto que si el campo del intercambio matrimonial puede ser mucho más restringido que el de la alianza política, no puede, en todo caso, desbordarlo: la alianza permite el intercambio y lo interrumpe, *es su límite,* el intercambio no va más allá de la alianza.

Lévi-Strauss confunde el medio y el fin. Confusión obligada por su misma concepción del intercambio, que sitúa en el mismo plano el intercambio como acto fundador de la sociedad humana (prohibición del incesto, exogamia) y el intercambio como consecuencia y medio de la alianza política (los mejores aliados, o los menos malos, son los parientes). Al fin de cuentas, el punto de vista que sostiene la teoría lévi-straussiana del intercambio es que la sociedad primitiva desea el intercambio, que es una sociedad-para-el-intercambio, que cuanto más intercambio haya mejor funcionará todo. Ahora bien, hemos visto que, tanto en el plano de la economía (ideal autárquico) como en el plano de lo político

(voluntad de independencia), la sociedad primitiva desarrolla constantemente una estrategia destinada a reducir en todo lo posible la necesidad del intercambio: no es en absoluto la sociedad para el intercambio, sino más bien la sociedad contra el intercambio. Y esto aparece con toda nitidez precisamente en el punto de unión entre intercambio de mujeres y violencia. Se sabe que uno de los objetivos de la guerra declarados con mayor insistencia por todas las sociedades primitivas es la captura de mujeres: se ataca a los enemigos para apoderarse de sus mujeres. Poco importa aquí que la razón invocada sea una causa real o un simple pretexto a las hostilidades. En este caso, la guerra pone en evidencia el profundo rechazo de la sociedad primitiva al juego del intercambio: en efecto, en el intercambio de mujeres un grupo gana mujeres, pero pierde otro tanto, mientras que en la guerra por las mujeres el grupo victorioso gana mujeres sin perder ninguna. El riesgo es considerable (heridas, muerte), pero el beneficio es total, las mujeres son gratuitas. El interés dictaría, entonces, una preferencia de la guerra sobre el intercambio, pero esa sería una situación de guerra de todos contra todos, cuyo imposibilidad ya hemos visto. La guerra pasa por la alianza, la alianza funda el intercambio. Hay intercambio de mujeres porque no se puede hacer otra cosa: como hay enemigos es necesario procurarse aliados e intentar convertirlos en cuñados. A la inversa, cuando por una razón u otra (desequilibrio de la *sex-ratio* en favor de los hombres, extensión de la poliginia, etc.) el grupo desea procurarse esposas suplementarias, intentará obtenerlas por la violencia, por la guerra y no por un intercambio en el que no ganaría nada.

Resumamos. El discurso del intercambio sobre la sociedad primitiva, al querer rebatirla íntegramente sobre el intercambio, se equivoca en dos puntos distintos, pero lógicamente relacionados. Ignora de principio —o se niega a reconocer— que las sociedades primitivas, lejos de buscar siempre extender el campo del intercambio, tienden, por el contrario, a reducir su envergadura constantemente. En consecuencia, subestima la importancia real de la violencia, ya que la prioridad y exclusividad acordados al intercambio conducen, de hecho, a anular la guerra. Equivocarse acerca de la guerra, decíamos, es equivocarse acerca de la sociedad. Al creer que el ser social primitivo es ser-para-el-intercambio, Lévi-Strauss se ve inducido a decir que la sociedad primitiva es sociedad-contra-la-guerra: la guerra es el intercambio fallido. Su discurso es muy coherente, pero falso. Este discurso no tiene una contradicción interna, sino que está todo él en contradicción con la realidad

sociológica, legible etnográficamente, de la sociedad primitiva. No es el intercambio el prioritario sino la guerra, inscrita en el modo de funcionamiento de la sociedad primitiva. La guerra implica la *alianza*, la *alianza* supone el intercambio (entendido no como diferencia del hombre respecto del animal, como pasaje de la naturaleza a la cultura, sino como despliegue de la sociabilidad de la sociedad primitiva, como libre juego de su ser político). El intercambio puede comprenderse a través de la guerra, y no a la inversa. La guerra no es un fracaso accidental del intercambio, sino el intercambio un efecto táctico de la guerra. No es, como piensa Lévi-Strauss, que el hecho del intercambio determine el no-ser de la guerra es el hecho de la guerra el que *determina* el ser del intercambio. El problema constante de la sociedad primitiva no es con quién intercambiar sino cómo mantener la independencia. El punto de vista de los Salvajes acerca del intercambio es simple: es un mal necesario, puesto que hacen falta aliados, que éstos sean cuñados.

Hobbes creía, equivocadamente, que el mundo primitivo no era un mundo social porque la guerra impedía el intercambio, entendido no solamente como intercambio de bienes y servicios sino sobre todo como intercambio de mujeres, como respeto de la regla exogámica en la prohibición del incesto. En efecto, ¿no dice acaso que los Salvajes americanos viven de manera «casi animal» y que la ausencia de organización social se transparenta en su sumisión a la «concuspiscencia natural» (que no hay entre ellos el universo de la regla)? Pero el error de Hobbes no da la razón a Lévi-Strauss. Para este último, la sociedad primitiva es el mundo del intercambio, pero al precio de una confusión entre el intercambio fundador de la sociedad humana en general, y el intercambio como modo de relación entre grupos diferentes. Así, no puede escapar a la eliminación de la guerra en tanto ella es la negación del intercambio: si hay guerra no hay intercambio, y si no hay *intercambio* no hay más sociedad. Ciertamente, el intercambio es inmanente a lo social humano. Hay sociedad humana porque hay intercambio de mujeres, porque hay prohibición del incesto. Pero este tipo de intercambio no tiene nada que ver con la actividad propiamente socio-política que es la guerra, y esta última no cuestiona, claro está, el intercambio como respeto a la prohibición del incesto. La guerra problematiza *el intercambio como conjunto de relaciones socio-políticas entre comunidades diferentes,* pero lo hace precisamente para fundamentarlo, para instituirlo por la mediación de la alianza. Al confundir estos dos planos del intercam-

bio, Lévi-Strauss inscribe la guerra en ese nivel en el que no tiene nada que hacer, del que debe desaparecer: para este autor, la puesta en juego del principio de reciprocidad se traduce en la búsqueda de la alianza, ésta permite el intercambio de mujeres y el intercambio conduce a la negación de la guerra. Esta descripción del hecho social primitivo sería satisfactoria a condición de que la guerra no existiera, pero sabemos de su existencia, y aún más, de su universalidad. La realidad etnográfica sostiene el discurso contrario: el estado de guerra entre los grupos vuelve necesaria la búsqueda de la alianza, la cual provoca el intercambio de mujeres. El exitoso análisis de sistemas de parentesco o de sistemas mitológicos puede así coexistir con un discurso fallido sobre la sociedad.

El examen de los hechos etnográficos demuestra la dimensión propiamente política de la actividad guerrera. No se relaciona ni con la especificidad zoológica de la humanidad, ni con la competencia vital de las comunidades, ni, por último, con un movimiento constante del intercambio hacia la supresión de la violencia. La guerra se articula a la sociedad *primitiva en tanto tal* (también ella es universal), es un modo de funcionamiento. Es la propia naturaleza de esta sociedad la que determina la existencia y el sentido de la guerra, que se presenta de antemano como posibilidad del ser social primitivo en razón del extremo particularismo de cada grupo. Para cada grupo local todos los Otros son Extranjeros: la figura del Extranjero confirma, para cualquier grupo dado, la convicción de su identidad como un Nosotros autónomo. O sea que el estado de guerra es permanente, porque con los extranjeros sólo se mantienen relaciones de hostilidad, se realicen o no en una guerra real. No es la realidad puntual del conflicto armado, del combate, lo esencial, sino la permanencia de su posibilidad, el estado de guerra permanente en tanto mantiene en su diferencia respectiva a todas las comunidades. Lo que es permanente, estructural, es el estado de guerra con los extranjeros que a veces culmina, a intervalos más o menos regulares, más o menos frecuentes según las sociedades, en la batalla efectiva, el enfrentamiento directo. El Extranjero es, entonces, el Enemigo, que a su vez engendra la figura del Aliado. El estado de guerra es permanente, pero los Salvajes no pasan todo su tiempo haciendo la guerra.

La guerra como política exterior de la sociedad primitiva se relaciona con la política interior, con lo que podríamos llamar su conservadurismo intransigente, expresado en la incesante referencia

al sistema tradicional de normas, a la Ley ancestral que se debe respetar siempre, que ningún cambio puede alterar. ¿Qué busca conservar la sociedad primitiva con su conservadurismo? Quiere conservar su propio ser, quiere perseverar en su ser. ¿Y cuál es este ser? Es un ser indiviso, el cuerpo social es homogéneo, la comunidad es un Nosotros. El conservadurismo primitivo busca, por lo tanto, impedir la innovación en la sociedad, quiere que el respeto a la Ley asegure el mantenimiento de la no-división, busca impedir la aparición de la división en la sociedad. Y esto tanto en el plano económico (imposibilidad de acumular riquezas) como en el de las relaciones de poder (el jefe está ahí para no mandar). La política interior de la sociedad primitiva es el conservarse como un Nosotros indiviso, como totalidad una.

Pero, por otra parte, se ve con claridad que la voluntad de perseverar en su ser indiviso anima igualmente a todos los demás Nosotros, a todas las comunidades. Como la posición del Sí misma de cada una de ellas implica la oposición, la hostilidad hacia las otras, el estado de guerra es tan perdurable como la capacidad de las comunidades primitivas de afirmar su autonomía unas con respecto a las otras. Si una de ellas se mostrara incapaz de defenderla será destruida por las demás. La capacidad de poner en juego la relación estructural de hostilidad (disuasión) y la capacidad de resistencia efectiva a las acciones de los otros (repeler un ataque), en síntesis, la capacidad guerrera de cada comunidad, es la condición de su autonomía. Dicho de otro modo, el estado de guerra permanente y la guerra efectiva aparecen periódicamente como el principal medio utilizado por la sociedad primitiva con vistas a impedir el cambio social. La permanencia de la sociedad primitiva pasa por la permanencia del estado de guerra, la aplicación de la política interior (mantener intacto el Nosotros indiviso y autónomo) pasa por la puesta en juego de la política exterior (sellar alianzas para hacer la guerra): la guerra está en el corazón mismo del ser social primitivo, es el verdadero motor de la vida social. Para poder pensarse como un Nosotros, es necesario que la comunidad sea, a la vez, indivisa (una) e independiente (totalidad); la indivisión interna y la oposición externa se conjugan, cada una es condición de la otra. Si cesara la guerra cesaría de latir el corazón de la sociedad primitiva. La guerra es su fundamento, la vida misma de su ser. es su objetivo: la sociedad primitiva es ***sociedad para la guerra,*** es esencialmente guerrera...[10]

10. Recordemos aquí no el discurso de los occidentales sobre el

La dispersión de los grupos locales, el trazo más inmediatamente perceptible de la sociedad primitiva no es, por lo tanto, la causa de la guerra *sino* su efecto, su *fin* específico. ¿Cuál es la función de la guerra primitiva? Asegurar la permanencia de la dispersión, del parcelamiento, de la atomización de los grupos. La guerra primitiva es el *trabajo de una lógica de lo centrífugo,* de una lógica de la separación, que se expresa de tiempo en tiempo en conflicto armado.[11] La guerra sirve para mantener a cada comunidad en su independencia política. En tanto haya guerra habrá autonomía: es por esto que no puede, que no debe cesar, que es permanente. La guerra es el modo de existencia privilegiado de la sociedad primitiva en tanto ella se distribuye en unidades sociopolíticas iguales, libres e independientes. Si los enemigos no existieran sería necesario inventarlos.

Por lo tanto, la lógica de la sociedad primitiva es una lógica de lo centrífugo, de lo múltiple. Los Salvajes desean la multiplicación de lo múltiple. ¿Cuál es el mayor efecto producido por el desarrollo de la fuerza centrífuga? Opone una barrera infranqueable, el más poderoso obstáculo sociológico, a la fuerza inversa, la fuerza centrípeta, a la lógica de la unificación, de lo Uno. La sociedad primitiva no puede ser sociedad de lo Uno porque es sociedad de lo múltiple: a mayor dispersión, menor unificación. Vemos ahora que la misma lógica rigurosa determina la política interior y la política exterior de la sociedad primitiva. Por una parte, la comunidad desea perseverar en su ser indiviso e impide que una instancia unificadora se separe del cuerpo social —la figura del jefe que manda— para introducir en ella la división social entre el Señor y los Súbditos. Por otra parte, la comunidad quiere perseverar en su ser autónomo, o sea, permanecer *bajo el signo de su propia ley.* Rechaza, por lo tanto, toda lógica que la conduciría a someterse a una ley exterior, se opone a la exterioridad de la Ley unificadora. Ahora bien, ¿cuál es esta potencia legal que

---

hombre primitivo como guerrero, sino uno que procede de la misma lógica, pero que es, tal vez, más inesperado: el de los Incas. Los Incas decían de las tribus que se agitaban en los límites del imperio que eran salvajes en *constante estado de guerra,* lo que legitimaba todas las tentativas de integrarlos, mediante la conquista, en la *pax incaica.*

11. Esta lógica concierne no solamente a las relaciones intercomunitarias sino también al funcionamiento de la propia comunidad. En América del Sur, cuando la envergadura demográfica de un grupo sobrepasa el umbral considerado óptimo por la sociedad, una parte de la gente se marcha para fundar, más lejos, otro poblado.

engloba todas las diferencias para suprimirlas, que se sostiene al precio de anular la lógica de lo múltiple para sustituirla por la lógica contraria, la de la unificación? ¿Cuál es el otro nombre de este Uno que rechaza, por esencia, la sociedad primitiva? Es el Estado.

Retomemos el hilo del discurso. ¿Qué es el Estado? Es *el signo* acabado de la división en la sociedad, en tanto es el órgano del poder político independiente: desde su aparición, la sociedad está dividida entre aquellos que ejercen el poder y aquellos que lo obedecen. La sociedad ya no es un Nosotros indiviso, una totalidad una, *sino* un cuerpo parcelado, un ser social heterogéneo. La división social, la emergencia del Estado, es la *muerte* de la sociedad primitiva. Para que la comunidad pueda afirmar su diferencia es necesario que sea indivisa, su voluntad de ser una totalidad exclusiva de todas las otras se apoya en *el rechazo* de la división social: para pensarse como un Nosotros exclusivo de los Otros es necesario que ese Nosotros sea un cuerpo social homogéneo. El parcelamiento externo y la indivisión interna son las dos caras de una única realidad, los dos aspectos de un mismo funcionamiento sociológico, de la misma lógica social. Para que la comunidad pueda enfrentar eficazmente el mundo de los enemigos es preciso que sea homogénea, que esté unida, que no presente divisiones. Recíprocamente, para existir en la indivisión tiene necesidad de la figura del Enemigo en quien poder leer la imagen unitaria de su ser social. La autonomía socio-política y la indivisión sociológica son cada una condición de la otra, y la lógica centrífuga de la disgregación es un rechazo de la lógica unificadora de lo Uno. Esto significa, concretamente, que las comunidades primitivas jamás pueden alcanzar grandes dimensiones socio-demográficas, pues su tendencia fundamental es a la dispersión y no a la concentración, a la atomización y no a la reunión. Si en una sociedad primitiva observamos la acción de una fuerza centrípeta, la tendencia visible al reagrupamiento mediante la constitución de macro-unidades sociales, estamos frente a una sociedad que está en camino de perder la lógica primitiva de lo centrífugo, nos encontramos frente a una sociedad que pierde las propiedades de totalidad y unidad, que está en camino de dejar de ser primitiva.[12]

Rechazo de la unificación, rechazo de lo Uno separado, *sociedad*

12. Tal el caso, ejemplar, de los Tupí-Guaraní de América del Sur, cuya sociedad, en el momento del descubrimiento del Nuevo Mundo, estaba recorrida por fuerzas centrípetas, con una lógica de la unificación.

contra el Estado. Cada comunidad primitiva quiere permanecer bajo el signo de su propia Ley (auto-nomía, independencia política) que excluye el cambio social (la sociedad seguirá siendo lo que es: ser indiviso). El rechazo al Estado es el rechazo a la exo-nomía, a la Ley exterior, simplemente el rechazo a la sumisión, inscrito en la estructura misma de la sociedad primitiva. Sólo los tontos pueden creer que para rechazar la alienación hay que primero haberla experimentado: el rechazo de la alienación (económica o política) pertenece al ser mismo de esta sociedad, expresa su conservadurismo, su voluntad *deliberada* de permanecer como un Nosotros indiviso. Deliberada, efectivamente, y no solamente el producto del funcionamiento de una máquina social, porque los Salvajes saben muy bien que toda alteración de su vida social (toda innovación social) sólo puede traducirse en la pérdida de la libertad.

¿Qué es la sociedad primitiva? Es una multiplicidad de comunidades indivisas que obedecen a una misma lógica de lo centrífugo. ¿Cuál es la institución que expresa y garantiza a la vez la permanencia de esta lógica? Es la guerra, como verdad de las relaciones entre las comunidades, como principal medio sociológico de promover la fuerza centrífuga de dispersión contra la fuerza centrípeta de unificación. La máquina de guerra es el motor de la máquina social, el ser social primitivo se funda íntegramente en la guerra, la sociedad primitiva no puede subsistir sin ella. Cuanto mayor es la envergadura de la guerra, menor es la unificación, y el mejor enemigo del Estado es la guerra. La sociedad primitiva es una sociedad contra el Estado en tanto es sociedad-para-la-guerra.

Henos otra vez en el ámbito del pensamiento de Hobbes. Con una lucidez que no tuvo continuadores, el pensador inglés supo desvelar el vínculo profundo, la relación de proximidad, que mantienen la guerra y el Estado. Supo ver que la guerra y el Estado son términos contradictorios, que no pueden existir juntos, que cada uno implica la negación del otro: la guerra impide el Estado, el Estado impide la guerra. El inmenso error, aunque casi inevitable en un hombre de su época, fue haber creído que la sociedad que persiste en la guerra de todos contra todos no es una sociedad; que el mundo de los Salvajes no es un mundo social; que, por consiguiente, la institución de la sociedad pasa por el final de la guerra, por la aparición del Estado, máquina anti-guerrera por excelencia. Hobbes, incapaz de pensar el mundo primitivo como un mundo no-natural, ha sido el primero, sin embargo, en comprender que no se puede pensar la guerra sin el Estado, que se debe pensarlos en una relación de exclusión. Para él, el vínculo social se instituye

entre los hombres gracias a ese «poder común que mantiene a todos a raya»: *el Estado está contra la guerra.* ¿Qué nos dice, en contrapartida, la sociedad primitiva como espacio sociológico de la guerra permanente? Repite, pero invirtiéndolo, el discurso de Hobbes, proclama que la máquina de dispersión funciona contra la máquina de unificación, nos dice que *la guerra está contra el Estado.*[13]

13. Al término de esta tentativa de arqueología de la violencia se plantean diversos problemas etnológicos, y uno en particular: ¿Cuál será el destino de las sociedades primitivas que dejan que se acelere la maquinaria guerrera? ¿Acaso la dinámica de la guerra no entrañará el riesgo de la división social al permitir la autonomía del grupo de los guerreros respecto del resto de la comunidad? ¿Cómo reaccionan las sociedades primitivas cuando esto se produce? Estas preguntas son esenciales porque detrás de ellas se perfila la cuestión fundamental: ¿en qué condiciones puede aparecer la división social en la sociedad indivisa?

A estas cuestiones, y a otras, intentaremos responder con una serie de estudios que el presente texto inaugura.

12

La desgracia del guerrero salvaje*

* Aparecido en la revista *Libre*, 2, Paris, Payot, 1977, p. 69-109. El título de este ensayo evocará, seguramente, el del libro de G. Dumézil, *Heur et Malheur du guerrier*. Esta coincidencia parcial marca la diferencia de los campos implicados. G. Dumézil analiza la función guerrera en el orden de la *representación* (mitos, epopeyas, teologías) que realiza una sociedad *dividida* y que quiere permanecer así. Yo, por mi parte, reflexiono sobre la función del guerrero en el orden de la *realidad efectiva* (relaciones sociales concretas entre la comunidad y sus guerreros) en el seno de una sociedad *indivisa* y que desea continuar siéndolo.

En un trabajo reciente[1] yo decía que no se puede pensar la sociedad primitiva sin pensar al mismo tiempo la guerra. Inmanente al ser social primitivo, dato inmediato y universal de su modo de funcionamiento, la violencia guerrera aparece en el universo de los Salvajes como el principal medio de conservar el ser de esa sociedad en la indivisión, de mantener a cada comunidad en su autonomía de *totalidad* una, libre e independiente de las otras. La guerra pertenece a la esencia de la sociedad primitiva en tanto es el mayor obstáculo que interponen las sociedades sin Estado a la máquina de unificación constituida por el Estado. En consecuencia, toda sociedad primitiva es guerrera y de ahí la universalidad de la guerra que se comprueba etnográficamente en la infinita variedad de las sociedades primitivas conocidas. Si la guerra es un atributo de la sociedad, la actividad guerrera es entonces una función, una tarea inscrita de principio en el horizonte del ser-en-el-mundo masculino: en la sociedad primitiva, el hombre es, por definición, un guerrero. Ecuación que, como veremos, arroja nueva luz a la cuestión, muy debatida y, a veces, sin mucho tino, de las relaciones sociales entre hombres y mujeres en la sociedad primitiva.

El hombre primitivo es, en tanto hombre, un guerrero. Cada adulto masculino mantiene una relación de igualdad con la función guerrera que, aunque admite —y aún reclama— la diferencia

1. Cf. Archéologie de la violence», *Libre,* 77-1 (capítulo 11 del presente libro).

reconocida de talentos individuales, cualidades particulares, bravura y *savoir-faire* personales, en suma, la jerarquía del prestigio, excluye en cambio, toda disposición desigual de los guerreros respecto del eje del poder político. Como la actividad económica o la vida social en tiempos de paz, la actividad guerrera no tolera que la comunidad de guerreros se divida —tal como sucede en toda organización militar— en soldados-ejecutantes y jefes-que-mandan: la disciplina no es la fuerza principal de los «ejércitos» primitivos, la obediencia no es el primer deber del combatiente de base, el jefe no ejerce ningún poder de mando. Puesto que, contrariamente a una opinión tan extendida como falsa, de que el jefe no dispondría de poder, *salvo en caso de guerra,* el líder guerrero en ningún momento de la expedición (preparación, batalla, retirada) está en condiciones —en el caso de que ésa fuera su intención— de imponer su voluntad, de hacer valer un orden que sabe de antemano que nadie obedecerá. En otras palabras, la guerra, tanto como la paz, no permite al jefe hacer de jefe. Describir la verdadera figura del jefe salvaje en su dimensión guerrera (¿para qué sirve un jefe guerrero?) requeriría un desarrollo especial. Por el momento retengamos la idea de que la guerra no abre ningún campo nuevo a las relaciones políticas entre los hombres: tanto el jefe guerrero como los simples guerreros siguen siendo Iguales. La guerra jamás instituye la división en la sociedad primitiva; ni aun efímeramente, entre los que mandan y los que obedecen, la voluntad de libertad no se anula —aunque sea al precio de la eficacia operacional— en la voluntad de victoria. La máquina de guerra es incapaz, por sí sola, de engendrar la desigualdad en la sociedad primitiva. Las antiguas crónicas de los viajeros y misioneros y los trabajos recientes de los etnólogos, coinciden en que cuando un jefe quiere imponer su propio deseo de guerra a la comunidad ésta lo abandona, porque quiere ejercer su libre voluntad colectiva y no someterse a la ley de un deseo de poder. Al jefe que quiere «hacer de jefe», en el mejor de los casos se le vuelve la espalda, en el peor se lo mata.

Tal es, por lo tanto, la relación estructural que mantiene la sociedad primitiva en general con la guerra. Ahora bien, existe (existía) en el mundo un tipo muy particular de sociedades primitivas en las que la relación con la guerra excede ampliamente lo que hemos dicho más arriba. Se trata de sociedades en las que la actividad guerrera está de alguna manera desdoblada, o sobredeterminada: por una parte, asume, como en toda sociedad primitiva, la función propiamente socio-política de mantener a las comunida-

des en la multiplicidad, ahondando sin cesar la separación entre ellas; por otra parte, se despliega en un plano completamente diferente, no ya como medio político de una estrategia sociológica —permitir el juego pleno de la fuerza centrífuga para conjurar desde un principio toda fuerza unificadora—, sino más bien como objetivo privado, como *fin personal del guerrero.* En este nivel, la guerra ya no es un efecto estructural del modo de funcionamiento de la sociedad primitiva, sino una empresa individual absolutamente libre que no depende más que de la decisión del guerrero: éste sólo obedece la ley de su deseo o de su voluntad.

En este caso, ¿será la guerra tarea exclusiva del guerrero? A pesar del aspecto extremadamente «personalizado» de la actividad guerrera en este tipo de sociedades, es evidente que incide en el plano sociológico. ¿Cuál es la nueva figura que esta doble dimensión que adopta la guerra asigna al cuerpo social? Se dibuja en la superficie del cuerpo social un espacio extraño —un espacio extranjero—, que le adjunta un órgano imprevisible: *el grupo social particular constituido por el conjunto de los guerreros.*

Y no constituido por el conjunto de los hombres, ya que en estas sociedades no todos los hombres son necesariamente guerreros, no todos sienten con igual intensidad el llamado de las armas; tan sólo unos pocos realizan su vocación guerrera. En otras palabras, en este tipo de sociedades el grupo de guerreros no reúne más que a una minoría de hombres, aquellos que han elegido deliberadamente consagrarse *full-time* por así decirlo, a la actividad guerrera, aquellos para quienes la guerra es el fundamento mismo de su ser, su amor propio último, el sentido exclusivo de su vida. La diferencia entre el caso general de las sociedades primitivas y el caso particular que tratamos ahora aparece inmediatamente. En la sociedad primitiva, esencialmente guerrera, todos los hombres son guerreros potenciales porque el estado de guerra es permanente, y son guerreros efectivos cuando estalla, de tiempo en tiempo, el conflicto armado. Y es justamente porque la totalidad de los hombres está siempre preparada para la guerra que no se puede diferenciar, en el seno de la comunidad masculina, un grupo más guerrero que los otros: la relación con la guerra es igual para todos. En tanto que en el caso de las sociedades «con guerreros», la guerra reviste el carácter de una vocación personal que todo individuo masculino puede sentir, ya que cada uno es libre de hacer lo que quiera, pero que sólo algunos realizan de hecho. Esto significa que, en el caso general, la totalidad de los hombres hacen la guerra de tiempo en tiempo y que, en el caso particular, *una*

minoría de hombres hacen constantemente la guerra. O bien, para decirlo aún más claramente: en las sociedades «con guerreros» todos los hombres hacen de tiempo en tiempo la guerra, cuando la comunidad en su conjunto está en juego (y así nos encontramos en el caso general); pero, además, un cierto número de ellos están constantemente embarcados en expediciones guerreras, aún en el caso de que la tribu se encuentre, provisoriamente, en paz relativa con los grupos vecinos: hacen la guerra por su propia cuenta y no para responder a un imperativo colectivo.

Esto no significa, claro está, que la sociedad permanezca indiferente o inerte frente al activismo de sus guerreros: por el contrario, la guerra es exaltada, el guerrero vencedor celebrado, y se festejan sus hazañas en conjunto en el curso de grandes fiestas. Por lo tanto, la relación entre la sociedad y el guerrero es positiva. Es por ello que estas sociedades merecen con propiedad el calificativo de guerreras. Aún será preciso dilucidar en profundidad la relación real que liga la comunidad como tal al grupo un tanto enigmático de sus guerreros. Pero, ¿dónde se encuentran estas sociedades?

Conviene tener en cuenta antes que nada que las sociedades guerreras no presentan una esencia específica, irreductible, inmutable, respecto de la sociedad primitiva; no son más que un caso particular, y su particularidad reside en el lugar especial que en ella ocupa la actividad guerrera y los guerreros. En otras palabras, toda sociedad primitiva podría transformarse en sociedad guerrera a causa de circunstancias externas (por ejemplo, un aumento de la agresividad de los grupos vecinos, o, por el contrario, un debilitamiento que incitaría a redoblar los ataques contra ellos) o internas (exaltación del *ethos* guerrero dentro del sistema de normas que rigen la existencia colectiva). Esto significa que el camino también puede recorrerse en sentido inverso, que una sociedad guerrera podría dejar de serlo si un cambio en la ética tribal o en el entorno socio-político moderara el gusto por la guerra o limitara su campo de aplicación. El hecho de que una sociedad primitiva se convierta en guerrera, o su eventual retorno a la situación «clásica» anterior, procede de una historia y de una etnografía particulares, locales, que siempre es posible reconstituir. Pero éste es otro poblema.

Toda sociedad primitiva está, así, abierta a la posibilidad de convertirse en guerrera. Seguramente, en el dilatado espacio de nuestro mundo, a lo largo de los milenios que ha durado este modo primordial de organización social de la humanidad, ha habido

por todas partes, surgiendo y desapareciendo, sociedades guerreras. Pero, naturalmente, poco interesa referirse solamente a la posibilidad sociológica que tiene toda sociedad primitiva de convertirse en sociedad guerrera y a la probabilidad de tal evolución. La etnología, afortunadamente, dispone de documentos más o menos antiguos en los que se encuentran descritas, muy detalladamente, las sociedades guerreras. Incluso puede ocurrir —rara vez, y por lo tanto es una oportunidad preciosa— que se tenga la suerte de llevar a cabo en una de esas sociedades lo que se denomina trabajo de campo. El continente americano, tanto al norte como al sur, ofrece un variado muestrario de sociedades que, más allá de sus diferencias, poseen en común una propiedad sobresaliente: en grados diversos, han llevado muy lejos su vocación guerrera, institucionalizado las cofradías de guerreros, permitido que la guerra ocupe un lugar central en la vida política y ritual del cuerpo social, en una palabra, han acordado el reconocimiento social a esta forma original, casi asocial, que es la guerra y a los hombres que la llevan a cabo. Los informes de los exploradores, las crónicas de los aventureros, los relatos de los misioneros, nos muestran que tal es el caso de los Hurones, los Algonquinos y los Iroqueses. Y a estas fuentes antiguas se agregan, confirmándolas, los relatos más recientes de cautivos de los indios, documentos oficiales americanos (civiles o militares) y las autobiografías de guerreros vencidos, que nos hablan de los Cheyennes, Sioux, Pies Negros y Apaches.

Igualmente belicosa, aunque menos conocida, América del Sur presenta a la investigación y la reflexión antropológica el incomparable campo de trabajo constituido por el Gran Chaco. Situado en el corazón del continente sudamericano, esta austera y vasta región tropical cubre una buena parte de Paraguay, Argentina y Bolivia. El clima (estaciones muy contrastadas), la hidrografía (muy pocos cursos de agua), la flora (abundancia de una vegetación espinosa adaptada a la escasez del agua) confluyen para que el Chaco sea muy homogéneo desde el punto de vista de la naturaleza. Y aún lo es más desde el punto de vista cultural, destacándose netamente en el horizonte etnográfico sudamericano con la nitidez de un área cultural determinada. La mayor parte de las numerosas tribus que ocupan este territorio ilustran perfectamente, sin duda mejor que cualquier otra sociedad, aquello que entendemos habitualmente por cultura guerrera. La guerra es considerada por ellas la actividad más importante y es la ocupación casi exclusiva de una parte de los hombres. Los primeros conquistadores españoles,

quienes apenas llegados al linde del Chaco debieron afrontar los asaltos reiterados de los indios *chaqueños,* lo comprendieron rápidamente.

Ahora bien, ocurre que por efecto del azar de la historia y la tenacidad de los jesuitas, disponemos de una documentación considerable acerca de las principales de estas tribus. En el curso del siglo XVIII, y hasta su expulsión en 1768, los jesuitas intentaron integrar el Chaco a su acción misionera, alentados por su éxito entre los indios Guaraníes. El fracaso, antes de la expulsión, fue casi total y, como lo subrayan los mismos jesuitas, prácticamente inevitable: contra la tarea de evangelización se alzaba, insuperable, el obstáculo de la diabólica pasión guerrera de los indios. Al no poder relatar una conquista espiritual exitosa, los misioneros, resignados, se dedicaron a reflexionar sobre su fracaso y a descubrir la explicación en la particular naturaleza de estas sociedades que la mala fortuna les había asignado. De ahí, para suerte nuestra, las inmejorables descripciones que han dejado, enriquecidas por años de contacto cotidiano con los indígenas, por el conocimiento de sus lenguas y por una real simpatía de los jesuitas hacia esos feroces guerreros. Y es así que, de ahí en más, se asocia a la tribu de los Abipones el nombre de Martín Dobrizhoffer, a la de los Mocovíes el de Florian Paucke, a la de los famosos Guaicurú-Mbaya el de José Sánchez Labrador, sin olvidar la obra que Pedro Lozano, historiador de la Compañía de Jesús, consagró especialmente a las sociedades del Chaco.[2]

La mayoría de estas tribus ha desaparecido, lo que hace doblemente precioso al testimonio de los libros ejemplares que conservan su memoria. Pero jamás podría sustituir completamente, por más detallado y preciso que fuera, a la observación directa de una sociedad viva. Esta posibilidad se me ofreció en 1966, en la parte paraguaya del Chaco, cerca del río Pilcomayo, que separa la Argentina del Paraguay. El curso medio de este río bordea por el sur el territorio de los indios Chulupí, más conocidos en la literatura etnográfica bajo el nombre (inexacto) de Ashluslay y que se llaman a sí mismos Nivaklé, término que, como era de esperar, significa simplemente «los Hombres». Estimados en 20.000 a comienzos de siglo, los Chulupí ahora parecen haber logrado controlar la caída demográfica que los amenazaba: hoy en día son aproximadamente 10.000 almas. Permanecí entre ellos seis meses (mayo-octubre de 1966), acompañado en mis desplazamientos por dos indios intér-

2. Cf. bibliografía.

pretes que, además de su propia lengua, hablaban fluidamente el castellano y el guaraní.[3]

Hasta el comienzo de los años treinta, el Chaco paraguayo era un territorio casi exclusivamente indígena, *terra incognita* en la que los paraguayos no habían intentado penetrar. Las tribus llevaban en ella su vida tradicional, libre, autónoma, en la que la guerra ocupaba un lugar preponderante. A consecuencia de las tentativas de anexión de esta región por parte de Bolivia en 1932 estalló una guerra asesina, la guerra del Chaco, que enfrentó a bolivianos y paraguayos hasta 1935 y que terminó con la derrota del ejército boliviano. Los indios, ajenos en principio a este conflicto internacional que no les concernía, fueron sin embargo las primeras víctimas: esta guerra encarnizada (50.000 muertos en cada bando) se desarrolló en su territorio, y sobre todo en el de los Nivaklé, obligándolos a huir de las zonas de combate y trastornando sin remedio la vida social tradicional. Preocupados por consolidar su victoria, los paraguayos edificaron rápidamente, a lo largo de las fronteras, una cadena de fortines cuyas guarniciones protegían además, contra eventuales ataques indios a los colonos y misiones religiosas que se instalaban en ese territorio virgen. La antigua libertad de los indios se perdió para siempre: los contactos más o menos frecuentes con los blancos y sus efectos habituales (epidemias, explotación, alcoholismo, etc.) no tardaron en difundir la destrucción y la muerte.

Las comunidades más belicosas, sin embargo, reaccionaron mejor que las otras: es el caso de los Chulupí,[4] quienes apoyados en un potente *ethos* guerrero y una eficaz solidaridad tribal, supieron mantener hasta el presente una relativa autonomía. Cuando yo

3. Todas estas sociedades (Abipones, Mocovías, Toba, Guaicurú, Chulupí, etc.) eran tribus «ecuestres» que habían adquirido el caballo mucho antes que los indios de América del Norte. Existen testimonios de su uso entre los Abipones desde principios del siglo XVII; los Chulupí se convirtieron en caballeros hacia principios del siglo XIX. La adquisición del caballo, claro está, ejerció efectos profundos en la vida de estas sociedades, pero sin alterar su relación con la guerra: ésta, simplemente, se intensificó a causa de la movilidad que el caballo permitía a los combatientes, y sus técnicas se adaptaron a esta nueva máquina de guerra que es una montura (no se combate de la misma manera a pie que a caballo).

4. Hasta el momento se ha publicado una ínfima parte del abundante material etnográfico recogido entre los Chulupí-Nivaklé. Cf. «De quoi rient les Indiens», en *La Société contre l'Etat*, Ed. de Minuit, 1974. Esta tribu guerrera será objeto de una publicación ulterior.

visité a aquellos indios, la guerra —claro está— había terminado hacía mucho tiempo. Pero había muchos hombres, de cincuenta o sesenta años, que eran antiguos guerreros (viejos combatientes) que veinte o veinticinco años antes (principios de los años cuarenta) todavía tendían crueles emboscadas a sus enemigos hereditarios, los Toba, que ocupaban en la *Argentina la otra* ribera del Pilcomayo. Tuve frecuentes charlas con muchos de ellos. La memoria fresca de combates bastante recientes, el deseo de todo guerrero de exaltar sus hechos de armas, la atención apasionada de los jóvenes que escuchaban el relato de sus padres, todo se conjugaba para facilitar mi deseo de saber lo más posible acerca de una sociedad «con guerreros», sobre los ritos y técnicas de la guerra indígena, sobre la relación entre la sociedad y sus guerreros. Tanto como a las crónicas de los Sánchez Labrador o los Dobrizhoffer, les debo a esos hombres —de una lucidez sorprendente en lo que se refiere al *status* del guerrero dentro de su propia comunidad— el haber entrevisto los rasgos que componen, plena de orgullo, la figura del Guerrero; el haber podido descubrir las líneas del movimiento que necesariamente describe la vida guerrera, y, por último, el haber comprendido (porque ellos me lo dijeron, ellos lo sabían) cuál es el destino del guerrero salvaje.

Tomemos como ejemplo, porque ilustran perfectamente el singular mundo de las sociedades guerreras y porque la documentación que se posee sobre ellas es muy rica, el caso de tres tribus del Chaco: los Abipones, los Guaicurú y los Chulupí. El grupo de los guerreros, institucionalmente aceptado y reconocido por la sociedad como lugar determinado del campo sociológico o como órgano particular del cuerpo social, se llama en ellas, respectivamente, *Höchero, Niadagaguadi, Kaanoklé.* Estos términos no denotan solamente la actividad principal a la que se dedican estos hombres (la guerra), sino también su pertenencia a un orden de superioridad socialmente admitida (una «nobleza», dicen los cronistas), a una especie de caballería cuyo prestigio repercute en la sociedad íntegra: la tribu está orgullosa de sus guerreros. Ganar el nombre de guerrero es conseguir un título de nobleza.

Esta superioridad del grupo de los guerreros reposa, en efecto, exclusivamente en el prestigio que les dan los hechos de armas. La sociedad funciona como un espejo que devuelve al guerrero vencedor una imagen halagadora de sí mismo, no sólo para que él juzgue legítimos sus esfuerzos y los riesgos corridos, sino también para que se sienta alentado a proseguir la realización de su vocación beligerante, a perseverar, en suma, en su ser de guerrero. En el

curso de fiestas, ceremonias, danzas, cantos y bebederas que celebran y conmemoran colectivamente sus acciones, el *Höchero* abipón o el *Kaanoklé* chulupí sienten, hasta el fondo de su ser, la verdad de este reconocimiento que la sociedad no le escatima. Existe un ajuste exacto entre el mundo ético de los valores tribales y el amor propio individual del guerrero privado.

Esta disposición jerárquica —más que aceptada, deseada por la sociedad— que reconoce al guerrero la superioridad de su *status* social, no podría exceder la esfera del prestigio: no se trata de una jerarquía del poder que detentaría el grupo de guerreros para ejercerlo sobre la sociedad. Ninguna relación de dependencia coloca a la sociedad en situación de tener que obedecer a su minoría guerrera. Igual que cualquier otra sociedad primitiva, la sociedad guerrera no permitía a la división social quebrar la homogeneidad del cuerpo social, no deja que los guerreros se instituyan como órgano de un poder político separado de la sociedad, no deja que el Guerrero encarne la nueva figura del Señor. Aún será necesario analizar en profundidad los procedimientos que la sociedad pone en juego para mantener a los guerreros alejados del poder. Pero es sin duda esta disyunción esencial la que señala Sánchez Labrador, una vez anotada la incorregible propensión a la vanagloria y a la fanfarronería de los nobles-guerreros Guaicurú:

> ...en realidad, hay poca diferencia entre todos ellos (I., página 151).

¿Quiénes son los guerreros? Como es fácil imaginar, la agresividad y la belicosidad disminuyen, en general, con la edad y es por esto que los guerreros se reclutan en una clase de edad determinada, la de los jóvenes de más de 18 años. Los Guaicurú que habían desarrollado, más que sus vecinos, un complejo de actividades ceremoniales, marcaban con un verdadero rito de pasaje la llegada de los jóvenes a la edad de portar armas (después de los 16 años). En el curso de este ritual, los adolescentes sufrían penosas pruebas físicas y debían distribur todos sus bienes (armas, vestidos, ornamentos) entre la gente de la tribu. Se trata de un ritual específicamente militar y no de un rito de iniciación, ya que este último se realizaba antes, al cumplir los jóvenes de 12 a 16 años. Pero los jóvenes que habían pasado con éxito el ritual guerrero no pertenecían, sin embargo, al grupo de los Niadaga-

guadí, la cofradía de los guerreros, a la que sólo se accedía mediante un tipo de hazaña particular. Más allá de las diferencias rituales que presentan estas sociedades, en todas las tribus del Chaco la carrera de armas estaba abierta a todos los jóvenes sin distinción. En cuanto al ennoblecimiento resultante de la entrada en el grupo de los guerreros, dependía exclusivamente del valor personal de los debutantes. En consecuencia, era un grupo totalmente *abierto* (no hay que buscar en él, pues, una casta cerrada en gestación) pero al mismo tiempo *minoritario,* ya que no todos los jóvenes lograban cumplir con éxito las hazañas requeridas, y entre aquellos que lo lograban *no todos querían* (como veremos luego) ser socialmente reconocidos y designados guerreros: que un combatiente chulupí o abipón se niegue al título de *Kaanoklé* o de *Höchero* basta para mostrar, por la importancia de la renuncia, la magnitud de lo que espera obtener y conservar a cambio. Aquí se ve con claridad lo que quiere decir ser guerrero.

El guerrero es, ante todo, un apasionado de la guerra. Una pasión singularmente intensa en las tribus del Chaco, como explican sus cronistas. Sánchez Labrador escribe acerca de los Guaicurú:

> Consideran las cosas con una total indiferencia, a excepción del extremo celo con el que se ocupan de sus caballos, sus utensilios y sus armas (I., pág. 288).

Esta constatación desencantada es confirmada por Dobrizhoffer a propósito de los mismos Guaicurú:

> Su principal y única preocupación y ciencia son los caballos y las armas (I., pág. 190).

Pero esto también es válido para los Abipones que, desde este punto de vista, no valen más que los Guaicurú. Dobrizhoffer, espantado frente a las heridas infligidas a los niños, anota que es el

> preludio a la guerra, para la que son entrenados desde muy jóvenes (II., pág. 48).

La consecuencia —importantísima para un padre misionero— de esta pedagogía de la violencia era que los Abipones, poco preparados para practicar las virtudes cristianas se dedicaban, por el contrario, a evitar la ética del *amaos los unos a los otros*. La cristianización, escribe el jesuita, estaba destinada al fracaso:

> ...los jóvenes Abipones son un obstáculo para el progreso de la religión. En su ardiente deseo de gloria militar y de botín están ávidos por cortar las cabezas de los españoles y destruir sus carretas y sus campos... (II., pág. 148).

El gusto de los jóvenes por la guerra no es menos vivo en sociedades con características muy diferentes. Es así que en el otro extremo del continente americano, en el Canadá, Champlain fracasa frecuentemente en sus esfuerzos por mantener en paz a las tribus con las que hubiera querido asegurar la alianza: siempre los mismos factores de guerra, los jóvenes. Su estrategia de largo alcance, fundada en el establecimiento de relaciones pacíficas entre Algonquinos e Iroqueses, tal vez hubiera tenido éxito de no ser por

> ...que nueve o diez jóvenes cabezas duras emprendieran la guerra, lo que hicieron sin que nadie pudiera impedírselos debido a lo poco que obedecen a sus jefes... (pág. 285).

En cuanto a los jesuitas franceses, encontraron en estas regiones los mismos sinsabores que sus homólogos alemanes o españoles en el Chaco un siglo más tarde. Preocupados por poner un freno a la guerra que libraban sus aliados Hurones con los Iroqueses, y para librar a los prisioneros de guerra al menos de las terribles torturas que les infligían los vencedores, sistemáticamente intentaban comprar a los Hurones sus cautivos Iroqueses. He aquí lo que respondió a tal proposición de compra, indignado, un jefe hurón:

> Yo soy hombre de guerra y no un comerciante, he venido a combatir y no a comerciar; mi gloria no consiste en traer presentes sino prisioneros y por lo tanto yo no puedo tocar vuestras hachas ni vuestras calderas; si tanto deseáis tener nuestros prisioneros tomadlos, yo todavía tengo bastante ímpetu como para ir a buscar otros; si el enemigo me quita la vida se dirá en el país que como Onontio[5] retuvo nuestros prisioneros nos hemos lanzado a la muerte en busca de otros. (III, año 1644, pág. 48).

En cuanto a los indios Chulupí, sus veteranos me contaban cómo, cuando entre 1928 y 1935 preparaban una expedición parti-

5. Nombre indígena del gobernador francés.

cularmente decisiva y peligrosa contra los militares bolivianos y argentinos que entonces estaban resueltos a exterminarlos, debieron rechazar las candidaturas de decenas de jóvenes cuya impetuosidad e indisciplina hacía correr el riesgo de comprometer el éxito de la expedición, es decir, de convertirla en un desastre. «No tenemos necesidad de vosotros, decían los *Kaanoklé,* somos bastantes.» Probablemente no eran más de una docena.

Los guerreros son, por lo tanto, hombres jóvenes. ¿Pero por qué los jóvenes son tan amantes de la guerra? ¿Dónde se origina su pasión? En una palabra, ¿qué es lo que mueve a un guerrero? Es, como hemos visto, el deseo de prestigio que sólo la sociedad puede proporcionar o negar. Este es el lazo que une al guerrero con su sociedad, el tercer término que relaciona el cuerpo social y el grupo de los guerreros, determinando de entrada una relación de dependencia: la realización del ser del guerrero pasa por el reconocimiento social, el guerrero no puede pensarse como tal si la sociedad no lo acepta. Las hazañas individuales no son más que una condición necesaria para la adquisición de un prestigio que sólo confiere el consentimiento social. En otras palabras, la sociedad puede muy bien, según las circunstancias, negarse a reconocer el valor de una acción guerrera considerada inoportuna, provocadora o prematura: en el juego entre la sociedad y el guerrero sólo la tribu detenta el dominio de las reglas. Los cronistas miden la pasión guerrera por la potencia del deseo de prestigio, y esto que escribe Dobrizhoffer acerca de los Abipones vale para todas las sociedades guerreras:

> Consideran que la nobleza más digna de honor no es la que se hereda por la sangre y que es como un patrimonio, sino la que se obtiene por propios méritos (...). Para ellos, la nobleza no reside en el valor y el honor del linaje sino en el coraje y la rectitud (II., pág. 454).

El guerrero no posee nada de antemano, no hay situación rentable, la gloria es intransferible y no fundamenta ningún privilegio.

El amor por la guerra es una pasión secundaria, derivada de otra primaria: el deseo, más fundamental, de prestigio. La guerra es el medio de realizar un fin individual, el deseo de gloria del guerrero. El guerrero tiene vocación de gloria y no poder, para él la guerra constituye el medio más rápido y eficaz de cumplir su

voluntad. Pero, ¿bajo qué signo el guerrero se hace reconocer por la sociedad, cómo puede obligarla a conferirle el prestigio que espera de ella? Dicho de otra manera, ¿qué pruebas ofrece para establecer su victoria? En primer lugar está el botín. Su importancia entre las tribus del Chaco, a la vez real y simbólica, es tanto más notable por cuanto la guerra en general, en la sociedad primitiva, no tiene ninguna finalidad económica. Después de haber anotado que los Guaicurú no hacían la guerra para aumentar su territorio, Sánchez Labrador definía las causas principales:

> La razón que los hace guerrear en territorio extranjero es únicamente el interés por el botín y la venganza de lo que consideran ofensas (I, pág. 310).

A Dobrizhoffer, los Abipones le explicaban que

> la guerra contra los Cristianos les procuraba más beneficios que la paz (II, pág. 133).

¿Cuál es la composición del botín de guerra? Se trata, esencialmente, de instrumentos metálicos, caballos y prisioneros, hombres, mujeres o niños. El destino del metal es evidente: acrecentar el rendimiento técnico de las armas (puntas de flecha, lanzas, cuchillos, etc.), el de los caballos es menos utilitario. En efecto, a los Abipones, Mocovíes, Toba y Guaicurú no les faltaban caballos; tenían, por el contrario, millares. Algunos indios poseían hasta 400, de los cuales sólo utilizaban efectivamente algunos pocos (caballos de guerra, de viaje, de carga). La mayor parte de las familias abiponas disponían por lo menos de una cincuentena de animales, por lo tanto, no tenían ninguna necesidad de los caballos ajenos, aun cuando pensaran que nunca tenían bastante. Capturar las tropillas de los enemigos (españoles o indios) era una especie de deporte. Naturalmente se trataba de un deporte sumamente riesgoso, ya que cada tribu cuidaba celosamente su bien más preciado, las inmensas tropillas. Ciertamente, un bien precioso, pero de puro prestigio, exclusivamente espectacular, ya que no tenía más que un pobre valor de uso e intercambio. Además, la posesión de millares de caballos era un estorbo para la comunidad porque le creaba la servidumbre de la vigilancia constante con el fin de protegerlos de los vecinos, la búsqueda permanente de pasturas y de cursos de agua abundantes. Los indios del Chaco arriesgaban su vida para

robar los caballos ajenos, a sabiendas de que acrecentar sus animales a expensas de los enemigos los cubría doblemente de gloria. Dobrizhoffer indica la amplitud de estos robos:

> A veces, en un solo asalto, los jóvenes abipones, que son más feroces que los adultos, han robado 4.000 caballos (III, pág. 16).

Por último, la parte del botín de guerra, que da más prestigio, como explica Sánchez Labrador, son los prisioneros:

> Manifiestan un indescriptible y furioso deseo de obtener prisioneros y niños de cualquier otra nación, aún de los españoles (I, pág. 310).

Menos marcado que entre los Guaicurú, el deseo de capturar enemigos es, sin embargo, poderoso entre los Abipones o los Chulupí. Durante el tiempo de mi estancia entre estos últimos, me mostraron en uno de sus pueblos a dos viejecitos, un hombre y una mujer, que habían pasado largos años de cautiverio entre los Toba. Algunos años antes, los Toba los habían devuelto a la tribu a cambio de algunos de los suyos, prisioneros de los Chulupí. Cuando se compara lo que escriben Sánchez Labrador y Dobrizhoffer acerca del *status* asignado por los Guaicurú y los Abipones, a los cautivos, aparece una diferencia considerable en cuanto al trato que se les reservaba. Según el primero, los prisioneros de los Guaicurú eran «siervos» o «esclavos». Evocando la extrema libertad de que gozaban los adolescentes escribe:

> Hacen lo que quieren sin siquiera ayudar a sus padres. Es una ocupación de domésticos. (I, pág. 315).

Dobrizhoffer, por el contrario, anota a propósito de los Abipones:

> Jamás consideran a sus prisioneros de guerra, ya sean españoles, indios o negros, como siervos o esclavos (II, página 139).

Rápidamente nos damos cuenta de que en realidad las tareas serviles exigidas por los señores Guaicurú a sus prisioneros no van

más allá de las menudas y fastidiosas tareas cotidianas, tales como ir a buscar leña para el fuego, agua, u ocuparse de la cocina. Por lo demás, los «esclavos» vivían como los señores y participaban con ellos de las acciones militares. El sentido común explica suficientemente por qué los vencedores no podían transformar a los vencidos en esclavos y explotar su fuerza de trabajo: ¿qué clase de tareas iban a asignarles? Sin duda, hay peores condiciones que la de esclavo guaicurú, como explica el propio Sánchez Labrador:

> Mientras sus señores duermen, se emborrachan o hacen otras cosas (I, pág. 251).

Por otra parte, los Guaicurú no se complicaban con sutiles distinciones sociales:

> Su auto-glorificación hace que consideren al resto de las naciones conocidas, sin exceptuar a los españoles, como esclavos (II, pág. 52).

Aunque no podamos resolverlo ahora, es necesario, al menos, que delineemos un problema: la particular demografía de estas sociedades guerreras. A mediados del siglo XVIII los Guaicurú eran 7.000 y los Abipones 5.000. Poco tiempo después de la llegada de los españoles tuvo lugar en esas regiones la primera guerra entre los conquistadores, conducidos por Alvar Núñez Cabeza de Vaca y los Guaicurú, que en ese entonces eran unos 25.000. En poco más de dos siglos, por lo tanto, su población había decrecido más de dos tercios. Los Abipones, por cierto, habían sufrido la misma caída demográfica. ¿Cuáles fueron las causas? Evidentemente es necesario tener en cuenta las epidemias introducidas por los europeos. Pero, como lo subrayan los jesuitas, las tribus del Chaco, a diferencia de las otras (los Guaraníes, por ejemplo) por el hecho mismo de su hostilidad al contacto —cuando no belicosidad— con los españoles, se encontraban relativamente al abrigo del mortal impacto microbiano. Si las epidemias no son la causa, o lo son parcialmente, ¿con qué se relaciona, entonces, la despoblación de estas tribus? Las indicaciones de los misioneros sobre este punto son muy precisas. Sorprendiéndose del escaso número de niños que había entre los Guaicurú, Sánchez Labrador refiere que él no ha conocido más que cuatro parejas con dos niños y que los otros no tienen más que uno o ninguno (II, pág. 31). Dobrizhoffer hace la misma observación: los Abipones tienen poco niños. Por otra

parte, el número de mujeres entre ellos es muy superior al de los hombres. El jesuita indica la proporción, seguramente exagerada, de 100 hombres por cada 600 mujeres, y de ahí la gran frecuencia de la poliginia (II, págs. 102-103). No hay duda de que la mortalidad de los jóvenes era muy elevada y que las tribus del Chaco pagaban muy cara su pasión por la guerra. Sin embargo, no es ésta la razón de la baja demografía, puesto que los casamientos poligínicos habrían debido compensar las pérdidas de hombres. Parece evidente que la caída de población estaba provocada por la falta de natalidad y no por el exceso de mortalidad de los hombres: no había suficientes niños. Para ser aún más precisos: había pocos nacimientos *porque las mujeres no querían tener niños*. Por esto, uno de los objetivos de la guerra era *capturar los niños de los otros*, operación generalmente exitosa porque los niños y adolescentes, españoles en particular, cautivos de las tribus, se negaban a dejarlas cuando tenían la ocasión. No es menos cierto que estas sociedades (sobre todo los Abipones, Mocoví y Guaicurú) se encontraban, por la dinámica propia de la guerra, abocados a la cuestión de su propia sobrevivencia. En efecto, ¿acaso no hay que articular estos dos deseos, distintos y convergentes, el deseo social de la sociedad de llevar por todas partes la guerra y la muerte y el deseo individual de las mujeres de no tener niños? Voluntad de dar la muerte por una parte, negativa a dar la vida por otra. En la satisfacción de su pasión guerrera, esta altanera caballería del Chaco tendía, trágicamente, hacia la posibilidad de su propia muerte: compartiendo esta pasión, las mujeres aceptaban ser esposas de guerreros pero no madres de sus niños.

Resta subrayar los efectos socio-económicos a mediano plazo de la guerra en estas sociedades. Algunas de ellas (Abipones, Mocoví, Guaicurú) hacía mucho tiempo que habían abandonado la agricultura, ya que la guerra permanente y la necesidad de buscar nuevas pasturas para los caballos no se ajustaban a la vida sedentaria. Por lo tanto, eran nómades, y recorrían su territorio en grupos de 100 a 400 personas que vivían de la caza, la pesca y la recolección (plantas salvajes, miel). Si las acciones reiteradas contra los enemigos eran, en principio, para adquirir bienes de prestigio (caballos, prisioneros), tendían a adquirir una dimensión propiamente económica: no sólo procurarse bienes de equipo (armas), sino también de consumo (plantas cultivadas comestibles, algodón, tabaco, carne de vaca, etc.). En otras palabras, y sin exagerar la envergadura de este corrimiento funcional de la guerra, las acciones se convirtieron *también* en empresas de pillaje: los indígenas pen-

saban que era más fácil procurarse los bienes que precisaban con las armas en la mano. Una práctica de este tipo podía, a la larga, determinar una doble relación de dependencia de carácter económico: dependencia externa de la sociedad global respecto de los lugares de producción de los bienes deseados (sobre todo, de las colonias españolas) y dependencia interna de la tribu en relación con el grupo que, al menos parcialmente, asegura su subsistencia, a saber, el grupo de guerreros. Así, no debe sorprendernos el significado exacto que tenía, entre los Guaicurú, el término que designaba a los guerreros como tales, y no solamente los cazadores: *Niadagaguadi, aquellos gracias a los cuales comemos.*

Esta «perversión» económica de la guerra en las sociedades que se dedican plenamente a ella, más que un accidente local, ¿no será, el efecto de una lógica inmanente a la propia guerra? El guerrero, ¿no se transformará, fatalmente, en un asaltante? El caso de las sociedades primitivas que siguieron un camino análogo lleva a pensar esto. Los Apaches, por ejemplo (cf. bibliografía), cuando abandonaron la agricultura dejaron que la guerra asumiera poco a poco una función económica: pillaban sistemáticamente los establecimientos mexicanos y americanos, bajo la conducción, entre otros, del famoso Gerónimo, cuya tribu sólo toleraba las acciones militares que le procuraban bastante botín. Tal vez haya sido la lógica de la guerra, pero poderosamente favorecida por la posesión del caballo.

El análisis detallado de los elementos que componen el botín de guerra podría sugerir que basta para fundamentar el reconocimiento del guerrero como tal, que es la fuente esencial del prestigio buscado. Ahora bien, esto no es así, y la pertenencia al grupo de los *Höchero* o de los *Kaanoklé* no se determinaba de ninguna manera por el número de caballos o de prisioneros capturados: *había que traer el cuero cabelludo de un enemigo matado en combate.* Generalmente se ignora que esta tradición es tan antigua en América del Sur como en América del Norte. Casi todas las tribus del Chaco la respetaban. Arrancar el cuero cabelludo del enemigo abatido significaba, explícitamente, el deseo del joven vencedor de ser admitido en el club de los guerreros. Ceremonias imponentes celebraban la entrada del nuevo miembro, reconociendo su derecho definitivo al título —ya que se trataba de un ennoblecimiento— de *guerrero*. Es necesario, entonces, plantear esta doble ecuación: los guerreros ocupan la cima de la jerarquía social del prestigio; un guerrero es un hombre que, no contentándose con matar a sus enemigos, les arranca el cuerpo cabelludo. La conse-

cuencia inmediata es que un hombre que mata a su enemigo sin arrancarle el cuero cabelludo *no es un guerrero*. Una bizarría que parecerá anodina pero que se revelará de extrema importancia.

Existe una jerarquía de los cueros cabelludos. Las cabelleras españolas, sin ser despreciadas, *no* eran, de lejos, tan estimadas como las de los indios. Para los Chulupí, por ejemplo, nada valía más que un cuero cabelludo toba, sus enemigos de siempre. Antes y durante la guerra del Chaco, los guerreros chulupí opusieron una resistencia encarnizada al ejército boliviano que quería apoderarse del territorio y exterminar a sus ocupantes. Admirables conocedores del terreno, los indígenas acechaban y atacaban a los invasores en las proximidades de los escasos cursos de agua. Los indios me contaban esos combates. Las flechas silenciosas diezmaban las patrullas enloquecidas por la sed y el terror a un enemigo invisible. Los soldados bolivianos morían por centenares, tantos, me decían los antiguos guerreros, que los indios renunciaron a quitarles el cuero cabelludo a los simples soldados para quedarrse solamente con la cabellera de los oficiales. Todos estos trofeos son conservados por sus propietarios, cuidadosamente colocados en estuches de cuero o de cestería, y cuando los guerreros mueran, sus parientes los quemarán sobre la tumba a fin de que el humo proporcione al alma del difunto un acceso fácil al paraíso de los *Kaanoklé*. Pero no hay humo más noble que el proveniente de la cabellera de un guerrero toba.[6] Antes, los cueros cabelludos de los enemigos pendían del techo de las grutas o anudados a las lanzas de guerra, rodeados de una intensa actividad ritual (fiestas de celebración o de conmemoración) que denotaba la profundidad del lazo personal que unía al guerrero y su trofeo.

Estos son, esencialmente, el contexto etnográfico en el que se despliega la vida de las sociedades con guerreros, y el horizonte sobre el que se diseña la trama más secreta de las relaciones entre el guerrero y la tribu. Anotemos ahora que si estas relaciones fueran de carácter estático, si la relación entre el grupo particular de los guerreros y la sociedad global fuera estable, inerte o estéril,

6. Muchas veces intenté, y siempre en vano, cambiar o comprar un cuero cabelludo: para los indios era como vender su alma al diablo.

nuestra reflexión debería concluir aquí. En esta hipótesis tendríamos una minoría de hombres jóvenes —los guerreros— emprendiendo por cuenta propia —búsqueda de prestigio— una guerra permanente; y una sociedad que no tendría más que felicitarse a la vista de los beneficios primarios y secundarios que le procurarían los guerreros: seguridad colectiva adquirida por el debilitamiento constante de los enemigos, presas de guerra y botín resultante del pillaje de sus establecimientos. Una situación semejante podría reproducirse y repetirse indefinidamente, sin innovación alguna que viniera a alterar el ser del cuerpo social y el funcionamiento tradicional de la sociedad. Deberíamos concluir entonces, como Marcel Duchamp, que no hay solución porque no hay problema. La cuestión reside en esto: ¿hay problema? ¿Cómo podría enunciarse?

Se trata de saber si la sociedad primitiva no corre ningún riesgo al dejar crecer en su seno a un grupo social particular, el de los guerreros. Tenemos fundamento para preguntarnos esto respecto de ellos y no respecto de otros grupos, ya que la existencia de un conjunto de cantores o de una cofradía de danzarines, por ejemplo, no afecta en nada al orden social establecido. Pero aquí se trata de los guerreros, hombres que detentan un casi-monopolio de la capacidad militar de la sociedad, de alguna manera el monopolio de la violencia organizada. Esta violencia es ejercida sobre los enemigos, pero ¿podría ocurrir que fuera ejercida *también* sobre la propia sociedad? No la violencia en su realidad física («guerra civil» de los guerreros contra la sociedad) sino en tanto podría dar lugar a una *toma de poder* por el grupo de guerreros que la ejercerían, desde ese momento, y según sus necesidades, contra la sociedad. ¿Podría el grupo de guerreros, como órgano especializado del cuerpo social, convertirse en un *órgano de poder político independiente*? En otras palabras, ¿resiente la guerra la posibilidad de aquello a que toda sociedad primitiva se dedica por esencia, o sea a conjurar la división del cuerpo social en Señores (la minoría guerrera) y Súbditos (el resto de la sociedad)?

Hemos visto cómo, en las tribus del Chaco o entre los Apaches, la dinámica de la guerra podía transformar la búsqueda de botín prestigioso en pillaje de recursos. Si dentro del abanico de sus fuentes de aprovisionamiento de bienes materiales, la sociedad dejara crecer la parte proveniente de los botines de guerra, permitiría también que a la larga se estableciera una relación de dependencia creciente respecto de sus proveedores, los guerreros, que podrían así orientar a su antojo la vida política de la tribu. Estos efectos económicos de la guerra son menores y provisorios en los

casos citados, pero muestran que la sociedad no está al amparo de una evolución como la mencionada. Pero más que a las situaciones locales y coyunturales conviene interrogar a la lógica inmanente en la existencia de un cuerpo de guerreros y a la ética propia de ese grupo. Lo que nos lleva a plantearnos la pregunta: ¿qué es un guerrero?

Es un hombre que coloca su pasión guerrera al servicio de su deseo de prestigio. Este deseo se realiza cuando el joven combatiente puede reclamar su integración a la cofradía de guerreros (en sentido estricto) y su «titularización» como guerrero (*Kaanoklé, Höchero,* etc.): cuando presenta el cuero cabelludo de un enemigo. Podría suponerse que la acción llevada a cabo garantiza al nuevo guerrero un *status* irrevocable y un prestigio definitivo que no tendrá más que saborear apaciblemente. Nada de eso. Lejos de estar terminada, su carrera recién comienza. El primer cuero cabelludo no es la coronación sino el punto de partida. De la misma manera que en esta sociedades el hijo no hereda la gloria adquirida por el padre, tampoco el joven guerrero se libera de otras hazañas mediante su proeza inaugural: debe recomenzar a cada instante, ya que cada acción realizada es a la vez fuente de prestigio y cuestionamiento del mismo. El guerrero está, por esencia, *condenado a una huida hacia adelante.* La gloria conquistada jamás es suficiente, necesita ser comprobada, y toda hazaña rápidamente reclama la realización de otra.

Así, el guerrero es el hombre de la insatisfacción permanente. La personalidad de esta inquieta figura resulta de una convergencia entre el deseo individual de prestigio y el reconocimiento social que se le confiere. Ante cada hecho de armas, el guerrero y la sociedad pronuncian el mismo juicio: está bien, pero puedo hacer más, adquirir más gloria, dice el guerrero; está bien, pero debes hacer más, obtener de nosotros el reconocimiento de un prestigio superior, dice la sociedad. Dicho de otra manera, tanto por su personalidad (la gloria antes que nada) como por su total dependencia de la tribu (¿quién sino podría conferirle la gloria?), el guerrero se encuentra, *volens nolens,* prisionero de una lógica que lo lleva implacablemente a querer hacer siempre un poco más. De lo contrario, la sociedad perdería rápidamente la memoria de sus hazañas pasadas y de la gloria que le valieron. El guerrero sólo existe en la guerra, está condenado al activismo: el relato de sus proezas, declamadas con ocasión de las fiestas, es un llamado a otras hazañas. Cuanto más combata el guerrero más prestigio le conferirá la sociedad.

De esto se sigue que si la sociedad es la única capaz de acordar o negar la gloria, el guerrero está dominado, alienado por la sociedad. ¿Pero acaso esta relación de subordinación no podría revertirse en beneficio del guerrero, en detrimento de la tribu? En efecto, esta posibilidad está inscrita en la lógica misma de la guerra que aliena al guerrero en una espiral ascendente de hazañas cada vez más gloriosas. Esta dinámica de la guerra que, originariamente, es una empresa individual del guerrero, podría muy bien ir convirtiéndose poco a poco en empresa colectiva de la sociedad: el guerrero bien puede alienar a la tribu en la guerra. El órgano (el conjunto de los guerreros) puede desarrollar la función (la actividad guerrera). ¿De qué manera? En primer lugar hay que tener en cuenta que, aunque por naturaleza deben cumplir individualmente su vocación, los guerreros constituyen en conjunto un grupo determinado por la identidad de sus intereses: organizar expediciones sin cesar para acrecentar su prestigio. Por otra parte, ellos no hacen la guerra a los enemigos personales sino a los enemigos de la tribu. En otras palabras, su interés es no dejar nunca en paz a estos enemigos, hostigarlos siempre, no darles respiro. De esto resulta que, en una sociedad cualquiera, la existencia de un grupo organizado de guerreros «profesionales» tiende a transformar el *estado de guerra permanente* (situación general de la sociedad primitiva) en *guerra efectiva permanente* (situación particular de las sociedades con guerreros).

Ahora bien, tal transformación, llevada a su término, acarrearía consecuencias sociológicas considerables, por cuanto alteraría la estructura misma de la sociedad, su ser indiviso. El poder de decisión de guerra o paz (poder absolutamente esencial) no pertenecería ya, en efecto, a la sociedad, sino a la cofradía de guerreros, que colocarían su interés privado por encima del interés colectivo de la sociedad, que convertirían su punto de vista particular en el punto de vista general de la tribu. El guerrero empujaría a la sociedad a un ciclo de guerras no deseado. La política exterior de la tribu ya no estaría determinada por ella misma sino por una minoría que la llevaría a una situación imposible: la guerra permanente contra todas las naciones vecinas. Aquello que en un comienzo era grupo de adquisición de *prestigio,* la comunidad guerrera, se transformaría luego en grupo de *presión* con vistas a llevar a la sociedad a aceptar la intensificación de la guerra, y por último en grupo de *poder* que decidiría por sí solo la paz o la guerra. Una vez recorrida esta trayectoria, inscrita de antemano en la lógica de la guerra, el grupo de guerreros detentaría el poder

y lo ejercería sobre la sociedad para obligarla a perseguir su objetivo: se habría instituido, así, como órgano de poder político independiente, la sociedad global presentaría una figura radicalmente nueva, la de la división entre dominadores y dominados.

Por lo tanto, la guerra acarrea el peligro de la división del cuerpo social homogéneo de la sociedad primitiva. Una paradoja sorprendente: por un lado la guerra permite que la comunidad primitiva persevere en su ser indiviso; por otra parte, se revela como el posible fundamento de la división en Señores y Súbditos. La sociedad primitiva como tal obedece a una lógica de la indivisión que la guerra tiende a sustituir por la lógica de la división. Vemos entonces que la sociedad primitiva no permanece al margen del conflicto dinámico, de la innovación social o, para decirlo de otro modo, de la contradicción interna: el conflicto entre el deseo social del grupo (mantener el cuerpo social como totalidad una) y el deseo individual del guerrero (todos los medios son buenos para acrecentar la gloria), contradicción entre dos lógicas opuestas de tal manera que cada una debe triunfar mediante una exclusión radical de la otra. O bien la lógica *sociológica* anula al guerrero, o bien la lógica guerrera destruye la sociedad como cuerpo indiviso. No hay soluciones intermedias. ¿Cómo se plantea entonces la cuestión de la relación entre la sociedad y los guerreros? Se trata de saber si la sociedad está en condiciones de poner en juego los mecanismos de defensa adecuados para protegerse de la mortal división a la que, fatalmente, la conduce el guerrero. Para la sociedad es un problema de sobrevivencia: o la tribu o el guerrero. ¿Quién de los dos será más fuerte? ¿Cuál es la solución que se da a este problema en la realidad social concreta de estas sociedades? Para saberlo es necesario interrogar nuevamente a la etnografía de estas tribus.

En primer lugar reparemos en los límites asignados al grupo de guerreros como organización autónoma. De hecho, este grupo no está instituido y socialmente reconocido como tal más que en el plano del prestigio adquirido: los guerreros son los hombres que han conquistado el derecho a ciertos privilegios (título, nombre, peinado y pinturas especiales, etc.), sin contar los efectos eróticos de su prestigio en las mujeres. La naturaleza misma de su objetivo vital —el prestigio— les impide precisamente constituirse como conjunto capaz de elaborar una política y una estrategia

unitaria, como parte del cuerpo social apto para promover y alcanzar objetivos colectivos que les sean propios. En efecto, el individualismo obligado de cada guerrero impide al conjunto de guerreros aparecer como colectividad homogénea. El guerrero deseoso de adquirir prestigio no puede y no quiere contar más que con sus propias fuerzas: no desea una eventual solidaridad de sus compañeros de armas con los que debería compartir el beneficio de la expedición. Una banda de guerreros no actúa como un equipo: cada uno por sí mismo, es, llevada al extremo, la divisa del guerrero salvaje. Gozar del prestigio es un puro asunto personal, adquirirlo también.

Pero vemos también que en virtud de la misma lógica, el prestigio adquirido (la hazaña realizada) no asegura al guerrero más que una satisfacción provisoria, un placer efímero. Cada hecho de armas saludado y celebrado por la tribu lo coloca, de hecho, en la obligación de apuntar más alto, de mirar más allá, de volver al punto cero renovando la fuente de su prestigio, extendiendo siempre la serie de sus hazañas. En otras palabras, la tarea del guerrero es *infinita,* siempre inacabada, jamás alcanza el objetivo que queda siempre fuera de sus posibilidades: no hay reposo para el guerrero en su búsqueda infinita.

Su empresa es, pues, individual y además no genera rentas: la vida guerrera es un perpetuo combate. Pero esto no es todo. Para responder a esta exigencia, personal y social a la vez, de reconquistar el prestigio reiterando las hazañas no le es suficiente al guerrero con renovar el mismo hecho de armas, instalándose apaciblemente en la repetición de traer nuevamente al campamento el cuero cabelludo de un enemigo: ni él ni la tribu se contentarían con esta solución tan fácil (si puede decirse). Es necesario que la proeza sea cada vez más difícil, el peligro enfrentado más terrible, mayor el riesgo que se corre. ¿Pero por qué ha de ser así? Porque es el único medio que tiene el guerrero de mantener su diferencia individual en relación con sus compañeros, porque entre los guerreros hay competencia por el prestigio. Toda proeza de uno de ellos, justamente porque es reconocida como tal, es un desafío para los otros: tienen que hacerlo mejor. El debutante busca igualarse al veterano, obligando así a este último a mantener la diferencia de prestigio demostrando más valentía. El amor propio individual, la presión social de la tribu y la competencia en el interior del grupo acumulan sus efectos para lanzar al guerrero en una escalada de temeridad.

¿Cómo se traduce concretamente, en el terreno, esta escalada?

Para el guerrero se trata de buscar la máxima dificultad que acreditará su victoria con un valor igualmente grande. Así, por ejemplo, realizarán expediciones cada vez más largas, penetrando cada vez más en terreno enemigo y renunciando a la seguridad que ofrece la proximidad de su propio territorio. O bien irán a enfrentar a un grupo adversario reputado por su particular coraje o ferocidad, cuyos cueros cabelludos son, por esto, más apreciados que los otros. Incluso se arriesgarán, a pesar del redoblamiento del peligro producido por las almas, los espíritus y los fantasmas, a llevar a cabo sus acciones por la noche, cosa que los indios no hacen jamás. De igual manera, cuando se organiza un ataque en conjunto, los guerreros se separan mucho de la vanguardia de las tropas para lanzar el primer asalto en un pequeño número. Se cubre de mucha gloria quien abate un enemigo en su campamento o su poblado, galopando en medio de las flechas o los arcabuzazos. Los testimonios de los exploradores, las crónicas de los misioneros, los informes de los militares, contienen una gran cantidad de relatos que ilustran la bravura de los guerreros salvajes, admirables a veces y, más frecuentemente, insensatos. Su bravura es innegable, pero les viene más de la lógica propia de la guerra, la guerra para adquirir prestigio, que de la personalidad individual del guerrero. Desde el punto de vista de los europeos (tanto en América del Norte como en América del Sur), ciegos a esta lógica de la gloria, la temeridad indígena no podía parecer sino insensata, anormal. Pero desde el punto de vista indígena correspondía, simplemente, a la norma común de los guerreros.

Guerra para ganar prestigio, lógica de la gloria; ¿a qué grado último de bravura podían conducir al guerrero? ¿Cuál es la hazaña que procura la mayor gloria porque es insuperable? Es la hazaña individual, la acción del guerrero que, *solo,* atacará el campo adversario, que se iguala, en ese desafío máximo en el que se inscribe la desigualdad más absoluta, a toda la potencia de sus compañeros, que reivindica y afirma su superioridad sobre el conjunto de los enemigos. *Sólo contra todos:* ése es el punto culminante de la escalada en la proeza. Aquí no vale para nada el saber del guerrero experimentado, de poco le sirve su astucia cuando se encuentra en un frente a frente al que sólo ayuda la aplastante sorpresa de su presencia solitaria.

Champlain cuenta, por ejemplo, que cuando intentó convencer a un valiente guerrero algonquino de no atacar en solitario a los Iroqueses, escuchó la siguiente respuesta:

> que le era imposible vivir sino mataba a sus enemigos y obtenía venganza, y que su corazón le decía que debía partir lo antes posible, lo que estaba decidido a hacer. (Pág. 165.)

Lo mismo hacen los Iroqueses, de lo que se sorprenden los jesuitas franceses instalados entre los Hurones:

> ...y aún algunas veces un enemigo tendrá el coraje, desnudo y tan sólo con un hacha en la mano, de entrar por la noche y sólo a las cabañas de un pueblo, y luego de haber matado a los que se encontraban durmiendo emprender la huida, sin defensa frente a los centenares de personas que lo perseguirán días enteros (III, año 1642, pág. 55).

Se sabe que Gerónimo, incapaz de arrastrar a los Apaches a la guerra constante que deseaba, no dudaba en atacar los poblados mexicanos acompañado tan sólo de dos o tres guerreros. En su hermoso libro de memorias (cf. bibliografía), el sioux Impulso Negro recuerda cómo un guerrero Crow fue muerto cuando, en solitario durante la noche, intentaba robar los caballos de los Sioux. Impulso Negro cuenta también que en un famoso combate contra el ejército norteamericano, un caballero cheyenne cargó solo, delante de sus hermanos, en medio de los disparos de los fusiles: lo mataron. Entre los Yanomami amazónicos más de un guerrero muere, como el famoso Fusiwe (cf. bibliografía), en un combate librado en solitario contra un grupo enemigo. Los Chulupí aún conmemoran el fin de uno de los suyos, *Kaanoklé* de gran renombre. En la cumbre de la gloria, no tenía elección posible: montado en su mejor caballo de guerra, solo, se internó varias jornadas de marcha en territorio Toba, atacó uno de sus campamentos y murió en el combate. En el recuerdo de los Chulupí permanece viva la figura de Kalali'in, célebre jefe de guerra Toba. Ellos me contaron cómo, a principios de siglo, venía por la noche, solo, a los campamentos de los Chulupí dormidos, degollando y quitando el cuero cabelludo a uno o dos hombres en cada visita; y siempre escapaba ileso. Algunos guerreros chulupí decidieron capturarlo y lo lograron, tendiéndole una emboscada. Las hazañas de Kalali'in son evocadas con odio, su muerte con admiración: murió en la tortura sin dejar escuchar el sonido de su voz.

¿Para qué multiplicar los ejemplos? Basta leer los textos en los que pululan las anécdotas que muestran que, en el guerrero, el

desprecio por el peligro viene acompañado siempre del deseo de gloria. Esta conjunción explica, por otra parte, un comportamiento de los guerreros que dejaba perplejos a los europeos, a saber, que un combatiente capturado por sus enemigos *jamás intentaba evadirse*. Por lo tanto, la mayoría de las veces, el porvenir del prisionero de guerra estaba trazado: en el mejor de los casos sobrevivía a las terribles torturas que le infligían sus captores, en el peor (el destino más frecuente), era muerto. Pero escuchemos a Champlain relatar las consecuencias de un combate que, aliado con los Algonquinos, lleva a cabo en 1609 contra los Iroqueses, capturando a una docena de ellos:

> Entonces los nuestros encendieron un fuego y cuando se hicieron las brasas cada uno cogió un tizón y quemaron a ese pobre miserable, poco a poco, para torturarlo. Lo dejaron algunas veces, arrojándole agua sobre la espalda, luego le arrancaron las uñas y le pusieron fuego en los extremos de los dedos y en su miembro. Más tarde le raparon la cabeza y le echaron encima una goma hirviendo. Luego le cortaron los brazos cerca de los puños y con bastones tiraron de los nervios y los arrancaron a la fuerza, y como vieron que no lo conseguían los cortaron (pág. 145).

Treinta años después nada ha cambiado, como lo comprueban los jesuitas en 1642:

> como uno de los prisioneros no mostraba signo de dolor en lo más fuerte de sus tormentos y suplicios, los Iroqueses, enardecidos por la constancia que veían en él, tomáronla como una señal de mal augurio, pues creen que las almas de los guerreros que desprecian su rabia les hacen pagar bien caro la muerte de sus cuerpos; viendo, digo, esta constancia, le preguntaron por qué no gritaba: Yo hago, respondió, aquello que vosotros no haríais si os trataran con el mismo furor con que vosotros me tratáis: el fuego y el hierro que aplicáis sobre mi cuerpo os harían gritar bien alto y llorar como niños, y yo no me inmuto. Al oír esto, estos tigres se lanzan sobre su víctima a medio quemar, le levantan la piel de la cabeza y arrojan sobre su cráneo sangrante arena roja y quemante de fuego: lo bajan de la hoguera y lo pasean alrededor de las cabañas (III, año 1642, pág. 48).

Se sabe que entre los Tupí-Guaraní un prisionero de guerra podía permanecer años sano y salvo, aún libre, en el poblado de los vencedores, pero tarde o temprano era inevitablemente ejecutado y comido. El lo sabía y no intentaba huir. ¿Dónde encontraría refugio, por otra parte? Ciertamente no entre los suyos, puesto que para ellos el guerrero capturado no pertenece más a la tribu, está *definitivamente excluido de la comunidad* que sólo espera en terarse de su muerte para vengarlo inmediatamente. Si intentara escapar, la gente de su poblado se negaría a acogerlo: es un prisionero y debe cumplir su destino. Tanto es así que, como escriben los jesuitas a propósito de los indios canadienses, la huida de un prisionero de guerra «es un crimen entre ellos que no perdonan» (III, año 1644, pág. 42).

He aquí que por todas partes se precisa esta afinidad irreductible, esta vecindad trágica entre el guerrero y la muerte. Si es vencedor, le es preciso volver a partir para la guerra en seguida con el fin de asegurar su gloria con una hazaña aún mayor. Pero al extender sin cesar el límite del riesgo enfrentado, termina casi siempre por encontrar el término mecánico de su huida hacia adelante en busca del prestigio: la muerte solitaria frente a los enemigos. Si es vencido, o sea, capturado, deja por ello mismo de existir socialmente a los ojos de los suyos: nómade ambiguo, erra a partir de ese momento entre la vida y la muerte, aún si no se lo mata (es el caso de las tribus del Chaco, en las que los prisioneros raramente eran ejecutados). No hay alternativa para el guerrero, tiene una sola salida: la muerte. Su tarea, decía yo, es infinita. Lo que queda probado aquí, en suma, es que *el guerrero jamás es un guerrero* sino es en lo infinito de su tarea, cuando, realizando la hazaña suprema gana, junto con la gloria absoluta, la muerte. El guerrero es, en su ser, *ser-para-la-muerte.*

Por esto, Dobrizhoffer se equivoca, al menos parcialmente, cuando escribe sobre este punto:

> Los Abipones buscan la gloria, pero jamás la muerte (II, página 360).

Los guerreros, ya sean los Abipones u otros, tal vez no busquen la muerte por sí misma, pero les sobreviene inevitablemente al final del camino que han elegido: buscando la gloria encuentran la muerte. Por lo tanto, no debe sorprendernos que la tasa de mortalidad entre los guerreros sea muy elevada. Las antiguas crónicas recuerdan sobre todo la figura y el nombre de los mejores

guerreros, los jefes de guerra, y casi todos murieron, tarde o temprano, en combate. Hay que tener en cuenta también que estas pérdidas diezmaban una clase de edad determinada: los hombres de veinte a cuarenta y cinco años, o sea, de alguna manera la flor y nata de esta caballería salvaje. Tanta perseverancia en este ser-para-la-muerte sugiere, tal vez, que la pasión por la gloria estaba al servicio de otra pasión más profunda, aquella que llamamos el *instinto de muerte,* instinto que no solamente recorría el grupo de los guerreros sino que también contaminaba al conjunto de la sociedad. En efecto, ¿acaso no se negaban las mujeres a tener niños, condenando así a las tribus a una rápida desaparición? Un querer-morir colectivo de una sociedad que aspira a no reproducirse más...

Se aclara aquí un último punto. Yo decía más arriba que entre las tribus del Chaco sólo una parte de los hombres deseaban ser guerreros, es decir, ser designados como tales después de haber traído un cuero cabelludo enemigo. En otras palabras, el resto de los hombres se dedicaba a la guerra pero mataba a sus enemigos sin quitarles la cabellera, o sea, no aspiraba al título de guerrero. Deliberadamente renunciaban a la gloria. Pero no anticipemos los motivos de esta decisión un tanto inesperada, dejemos, que se expliquen los propios indios. Podremos observar así, en su discurso, la absoluta libertad de su pensamiento y su acción, tanto como la fría lucidez de su *análisis* político. Los hombres de estas sociedades hacen lo que quieren y saben perfectamente por qué lo hacen.

Durante mi estancia en el Chaco tuve en varias oportunidades ocasión de conversar con antiguos combatientes chulupí. Algunos de ellos eran guerreros «institucionales», *Kaanoklés*: poseían las cabelleras de los enemigos que habían matado. En cuanto a los otros, no se trataba de verdaderos guerreros porque jamás le habían arrancado el cuero cabelludo a un enemigo. Dentro del grupo de antiguos combatientes, los *Kaanoklé* eran escasos, porque la mayor parte de sus compañeros hacía mucho tiempo que habían muerto en batalla, lo que está inscrito en el orden guerrero. Por lo tanto, fueron los no-guerreros quienes me explicaron la verdad del guerrero. Si ellos no eran *Kaanoklé* era porque no habían querido. ¿Por qué razón unos combatientes valerosos no deseaban ser *Kaanoklés?* Tal es el caso, entre otros, de Aklamatsé, un reputado chamán, o de Tanu'uh, un hombre de un saber mitológico inmenso. Ambos tenían aproximadamente sesenta años y, sobre todo el segundo, habían librado muchos combates contra los bolivianos, los argentinos y los tobas, pero ninguno de ellos era *Kaanoklé*. El

cuerpo de Tanu'uh, lleno de cicatrices (heridas de arma blanca, flechas y balas), indicaba claramente que había rozado la muerte más de una vez. Tanu'uh, sin duda, mató una o dos decenas de hombres. «¿Por qué no eres *Kaanoklé*? ¿Por qué nunca has arrancado el cuero cabelludo de tus enemigos?». La respuesta fue, por lo contradictoria, casi cómica: «Porque era muy peligroso y yo no quería morir». En síntesis, este hombre que se había arriesgado a morir diez veces no quería convertirse en guerrero por miedo a la muerte.

Para él, no cabía duda de que el *Kaanoklé* está condenado a muerte. Reivindicar la gloria que lleva el título de guerrero significa aceptar tarde o temprano el precio: la muerte. Tanu'uh y sus amigos describían muy bien el movimiento que anima al guerrero. Para ser *Kaanoklé,* decían, es preciso traer un cuero cabelludo. Pero una vez que se ha dado este primer paso, el hombre debe volver a la guerra para traer otros, porque sino se le olvidaría. Es por esto que los *Kaanoklé* mueren pronto.

El análisis de la relación que liga a la sociedad con sus guerreros no podría ser más claro. La tribu acepta que se constituya en su seno un grupo autónomo de hombres de guerra, cuya vocación anima mediante un generoso reconocimiento de prestigio. Pero este grupo de prestigio, ¿no puede convertirse en grupo de presión, y luego en grupo de poder? Ahora bien, es demasiado tarde para el guerrero: si no renuncia a serlo, perdiendo vergonzosamente su prestigio, se encuentra entrampado sin remedio en su propia vocación, prisionero de su deseo de gloria que le conduce directamente hacia la muerte. La sociedad intercambia con el guerrero el prestigio por la hazaña. Pero en este frente a frente es la sociedad quien, dueña de las reglas del juego, tiene la última palabra: el postrer intercambio es el de la gloria eterna contra la eternidad de la muerte. El guerrero está condenado a muerte de antemano por la sociedad, sólo tiene la certeza de su desgracia. ¿Pero por qué es esto así? Porque el guerrero podría acarrear la desgracia de la sociedad introduciendo en ella el germen de la división, convirtiéndose en órgano de poder independiente. Este es el mecanismo de defensa que la sociedad primitiva pone en juego para conjurar el riesgo del que es portador el guerrero: la vida del cuerpo social indiviso contra la muerte del guerrero. Se hace más preciso, así, el texto de la ley tribal: la sociedad primitiva es, en su ser, *sociedad-para-la-guerra* y, al mismo tiempo, y por las mismas razones, *sociedad contra el guerrero.*[7]

7. Entre ciertas tribus de América del Norte (Crow, Hidatsa, Man-

Dejemos el caso particular de las sociedades con guerreros para volver a la situación general de las sociedades primitivas. Las reflexiones precedentes proporcionan, en efecto, algunos elementos de respuesta al problema de las relaciones entre hombres y mujeres en este tipo de sociedad, o mejor dicho, permiten detectar en qué puntos se trata de un falso problema. Los promotores de la antropología marxista —los afanosos fabricantes de ese catecismo indigente que no tiene nada que ver con el pensamiento marxista ni con la realidad social primitiva—, al no poder encontrar la lucha de clases en la sociedad primitiva descubren que, al fin de cuentas, el conflicto social es la lucha de sexos, lucha que pierden las mujeres: en esta sociedad, la mujer está alienada, explotada, oprimida por el hombre. Curiosamente, cierto discurso feminista se hace eco de este piadoso *credo*: las sostenedoras de esta idea quieren *mordicus* que la sociedad primitiva sea sexista, que la mujer sea víctima de la dominación masculina. No se trataría, entonces, y de ninguna manera, de una sociedad igualitaria.

Las relaciones, reales y simbólicas, conscientes e inconscientes, entre hombres y mujeres en las sociedades primitivas constituyen un campo de reflexión apasionante para el etnólogo. ¿Por qué? Porque la vida social interna de la comunidad reposa en lo esencial no tanto sobre las relaciones entre hombres y mujeres —perogrullada sin interés— sino más bien en el modo muy particular según el cual estas culturas aprehenden y piensan la diferencia sexual en sus mitos y, todavía mejor, en sus ritos. Para decirlo más claramente: en las sociedades primitivas, muchas veces signadas de masculinidad en ciertos aspectos, o sea, de culto a la virilidad, los hombres, sin embargo, están *en una posición defensiva frente a las mujeres,* porque reconocen —mitos, ritos y vida cotidiana lo prueban suficientemente— la superioridad femenina. Determinar la naturaleza de esta superioridad, medir su importancia, descubrir los medios utilizados por los hombres para protegerse de las mujeres, examinar la eficacia de estos medios, todo ello requeriría un largo y serio estudio.

Yo me limitaré, por el momento, a indicar cómo la relación estructural que une la guerra a la sociedad primitiva determina, al menos en parte, la relación entre los sexos. Esta sociedad es esencialmente guerrera. O sea que todo hombre es, por definición, un

---

dan, Pawnee, Cheyennes, Sioux, etc.) existía un club especial de guerreros, la *Crazy-Dog society,* cofradía de guerreros-suicidas que jamás se negagan al combate (cf. bibliografía).

guerrero y la división sexual del trabajo hace de la actividad guerrera una función masculina. El hombre, por lo tanto, debe estar siempre disponible para la guerra y debe, de tiempo en tiempo, realizarla efectivamente. Sabemos que, en general, la guerra primitiva es poco asesina, salvo, claro está, el caso muy especial de las sociedades con guerreros. Como la posibilidad de la guerra está constantemente presente, la posibilidad del riesgo, la herida o la muerte está inscrita de antemano en el destino masculino. El hombre de la sociedad primitiva se encuentra, por lo tanto, marcado por su condición: con mayor o menor intensidad es un ser-para-la-muerte. Esta no alcanzará, en el momento del combate, más que a un número reducido de individuos, pero antes de la batalla amenaza igualmente a todos. Hay, por lo tanto, como consecuencia de la mediación de la guerra, una relación íntima, una proximidad esencial entre *masculinidad y muerte*.

¿Qué ocurre, en contrapartida, con las mujeres? Recordemos al pasar la idea, tan sumaria como expandida, de la mujer como «bien» preciado que los hombres intercambian todo el tiempo y hacen circular; igualmente, la idea —elemental— de la mujer como reposo del guerrero que, por otra parte, concuerda con la concepción precedente: la mujer como bien de intercambio y consumo. Más adelante tendremos tiempo de discutir las fallas y efectos del discurso estructuralista acerca de las mujeres. La propiedad esencial de las mujeres, la que define integralmente su ser, es asegurar la reproducción biológica y, aún más, social, de la comunidad: las mujeres traen al mundo los niños. Lejos de existir como objeto consumido o sujeto explotado, son, por el contrario, productoras de aquello de lo que la sociedad no puede prescindir, salvo que haya decidido desaparecer, a saber, los niños como futuro inmediato de la tribu, como su devenir lejano. Se trata de evidencias, sin duda, pero es necesario recordarlas muy bien. Las esposas de los guerreros lo sabían cuando, como vimos en el caso del Chaco, *decidieron* la muerte de las tribus negándose a tener niños. La femineidad es la maternidad, en principio como función biológica, pero sobre todo como dominio sociológico ejercido sobre la producción de niños: depende exclusivamente de las mujeres que haya o no haya niños. Y es esto lo que asegura el dominio de las mujeres sobre la sociedad.

En otras palabras, se desvela aquí una proximidad inmediata entre *vida y femineidad*, ya que la mujer es, en su ser, ser-para-la-vida. Entonces estalla en la sociedad primitiva la diferencia entre hombre y mujer: como guerrero, el hombre es ser-para-la-

muerte; como madre, la mujer es ser-para-la-vida. La relación respectiva con la vida y la muerte, sociales y biológicas, determina las relaciones entre hombres y mujeres. En el marco del inconsciente colectivo de la tribu (la cultura), el inconsciente masculino aprehende y reconoce la diferencia de sexos como una superioridad irreversible de las mujeres sobre los hombres. Los hombres, esclavos de la muerte, envidian y temen a las mujeres, señoras de la vida. Esta es la primordial verdad que revelaría un análisis serio de ciertos mitos y ritos. Los mitos intentan pensar, invirtiendo el orden real, el destino de la sociedad como destino masculino; los rituales, escenificaciones en las que los hombres representan su victoria, intentan conjurar, compensar, la verdad evidente de que ese destino es femenino. ¿Debilidad, desamparo, inferioridad de los hombres frente a las mujeres? Es lo que reconocen, en casi todas partes del mundo, los mitos que fantasean con la idea de una edad de oro o un paraíso perdido asexuado, de *un mundo sin mujeres*.

ANEXO

REPRESENTACIONES MITOLOGICAS DEL GUERRERO

En el texto precedente he presentado a la guerra y al guerrero como realidad y como política y no como representación. Esto no significa, de ninguna manera, que entre los Salvajes no haya representación de la guerra y del guerrero, expresada sobre todo en los mitos. Aquí presento dos, extraídos del cuerpo mitológico chulupí, que recogí en 1966. El primero se refiere al origen de la guerra, el segundo desarrolla una cierta representación del guerrero. Los dos son inéditos.

I. *El origen de la guerra*

En otros tiempos, los Chulupí y los Toba constituían una sola tribu. Pero los jóvenes nunca querían igualarse entre ellos, unos querían ser más fuertes que los otros. Todo comenzó cuando nació la hostilidad entre dos jóvenes. Vivían juntos, comían juntos su pescado, iban juntos a recolectar. Un día fueron a bañarse al Pilco-

mayo y se entretuvieron en luchar.[1] Uno golpeó al otro con cierta fuerza, y éste, acusando el golpe, se vengó: golpeó a su adversario con un trozo de madera en la cabeza hiriéndole en la frente. El otro hizo lo mismo. Era la época en que los Chulupí y los Toba eran una sola tribu, hablaban una misma lengua y no había entre ellos más que pequeñas diferencias.

Los hermanos y compañeros de cada uno de los jóvenes se reunieron alrededor de ellos, y cada uno fue a buscar a su padre. El Toba declaró que el otro había comenzado y, sin embargo, era él el que había empezado. Hasta ese momento no había habido el menor desacuerdo entre los indios. En ese tiempo los Matacos eran los únicos enemigos de los Chulupí, y en cuanto a los Toba sólo tenían por enemigos a los Chorotí, «las gentes del loro».[2]

Luego de estos acontecimientos, se preparó una fiesta, una gran bebedera de miel fermentada. En el curso de la fiesta, el padre del Toba se levantó y declaró: «¡Ahora yo vengaré a mi hijo que ha sido herido!».[3] Y en cuanto hubo dicho esto comenzó a flechar a los parientes y amigos del adversario de su hijo. Un guerrero chulupí también se levantó e hirió a varios Toba que estaban a punto de cantar, de pie, acompañándose con sus maracas. Entonces se generalizó el combate entre los hombres, que estaban todos borrachos. Y la causa de todo esto eran los dos jóvenes. La lucha se extendió a las mujeres, que se pusieron a combatir junto a sus maridos. Los combatientes tuvieron muchas dificultades para separarse pues de los dos lados la lucha era encarnizada. Se detuvieron, parlamentaron y decidieron reencontrarse de nuevo el día siguiente para recomenzar la lucha.

Al alba del día siguiente todo estaba listo. Los caballeros se provocaban. Vestidos con un pequeño paño de fibras de *caraguatá*, estaban armados con su arco y flechas de guerra de punta sin dientes. Los dos grupos eran muy numerosos. Los Chulupí comenzaron a dominar. Hubo muchos muertos, pero menos del lado de los Chulupí, que eran más ágiles para esquivar las flechas. Los

1. La lucha es uno de los deportes favoritos de los Chulupí. Es un juego de agilidad más que de fuerza, que consiste en arrojar al adversario a tierra.

2. Los Matacos ocupan la ribera derecha del curso superior del Pilcomayo; los Choropí, la ribera derecha. Constituyen un grupo lingüístico junto con los Chulupí.

3. Efectivamente, las bebederas son frecuentes ocasiones de riña. Los hombres, borrachos, dejan explotar los resentimientos rumiados a veces durante meses. Por esto, en ocasión de una fiesta, las mujeres ponen todas las armas fuera del alcance de los hombres.

Tobas huyeron abandonando a muchos de los suyos, niños y recién nacidos. Las mujeres chulupí los amamantaron, ya que muchas de las madres de estos pequeños habían muerto durante la lucha. Entre los prisioneros también había mujeres. Los hombres consagraron todo el día a quitar el cuero cabelludo a los guerreros toba muertos.

Estos acontecimientos se produjeron justo después de la aparición de la noche. En la época del día permanente, los Chulupí y los Toba vivían juntos.[4]

Este mito necesita de algunas breves anotaciones. Piensa a la vez *el origen de la guerra y el nacimiento de la sociedad. Antes de la guerra, en efecto, el orden de las cosas, cósmicas y humanas, todavía no se había establecido: es el tiempo pre-humano del día eterno, que no ritma la sucesión del día y de la noche. El* orden social, *como multiplicidad de diferencias, como pluralidad de tribus, está aún por nacer: los Chulupí y los Toba no difieren unos de otros. En otras palabras, el pensamiento salvaje, en su expresión mitológica, piensa conjuntamente la aparición de la sociedad y la de la guerra, piensa la guerra como consustancial a la sociedad, la guerra pertenece al orden social primitivo. El discurso indígena convalida en este caso la reflexión antropológica.*

Por otra parte, se observa que el mito atribuye a los jóvenes la responsabilidad del desencadenamiento de la guerra. Los jóvenes no quieren la igualdad, desean la jerarquización entre ellos, anhelan la gloria, y por esto son violentos y utilizan la fuerza, abandonándose a su pasión de prestigio. El mito dice claramente que los jóvenes están hechos para ser guerreros, que la guerra está hecha para los jóvenes. No se podría subrayar mejor la afinidad entre actividad guerrera y clase de edad.

II. *Los guerreros ciegos*

Una vez, numerosos *Kaanoklé* partieron en expedición. Al cabo de varios días de marcha se detuvieron para dormir. El jefe dijo: «esta noche, hijos míos, dormiremos aquí, y mañana continuaremos nuestro camino».

4. Esta guerra entre los Toba y los Chulupí cesó entre 1945 y 1950

Durante la noche, el pájaro *Vuot-vuot*[5] comenzó a cantar y todos los guerreros estallaron en carcajadas porque cantaba muy mal. El pájaro se molestó al ver que se burlaban así de él. Volvió a cantar y los hombres volvieron a reír: ¡qué mal canta este hombre! Sólo un hombre se reía menos que los demás. Al día siguiente, cuando se levantaron, se dieron cuenta de que todos habían enceguecido: era la venganza del pájaro: «¡Estoy ciego. —Yo también. —Y yo!», gritaban. El que se había reído menos que los otros y que veía un poco proclamó: «¡Yo no estoy completamente ciego! Soy el único que ve algo. —Entonces es preciso que seas nuestro guía.» Y se convirtió en su conductor.

Se tomaron todos por la mano y formaron en una larga fila. Llegaron a un bosque y aquel que veía un poco llamó a un enjambre de abejas: «¿Dónde estáis, abejas?». Una abeja que se encontraba cerca le respondió: —Aquí estoy, pero tengo muy poca miel; justo la suficiente para mis hijos.

—Entonces no nos sirve. Iremos más lejos.

«Sí, sí, vayamos más lejos», gritaban a coro los otros.

Continuaron el camino y llegaron a otra región. Allí el guía llamó de nuevo:

—Abeja, ¿dónde estás?

—Aquí, y tengo mucha miel.

—Muy bien, comeremos la tuya.

«Sí, sí, eso es, vamos a comerla, vamos a comerla», gritaba el coro de ciegos.

El hombre que veía un poco agrandó el orificio de la colmena en el árbol y extrajo la miel. Todos se pusieron a comer. Pero quedaba muchísima miel. Entonces se untaron todo el cuerpo, comenzaron a atropellarse entre ellos, a darse golpes:

—¿Por qué me has cubierto de miel?

—¿Y tú a mí?

Y continuaron peleando. El que veía un poco les aconsejó que no pelearan, que comieran bien. Todavía había mucha miel, pero los hombres tenían mucha sed así es que se pusieron a buscar agua.

Su guía, entonces, llamó a una laguna:

—Laguna, ¿adónde estás?

—Estoy aquí, pero tengo muy poca agua. Y también muy pocas anguilas.

5. *Vuot-vuot*: pájaro no identificado. *Foh-foh* (en guaraní, *cavuré'i*): glaucidium, brasilianum. *Iunutah* (castellano local: *chuña*): cariama cristata.

—En ese caso, iremos más lejos.

«Sí, sí, vamos más lejos», repetían juntos los ciegos. Se pusieron nuevamente en marcha y al cabo de un momento el conductor llamó otra vez:

—Laguna, ¿dónde estás?

—Aquí, respondió una gran laguna. Tengo mucha agua y muchas anguilas.

—Entonces beberemos de tu agua.

«Sí, sí, eso es, beberemos», gritaron los otros. Penetraron en el agua y apagaron su sed.

Luego se pusieron a pescar anguilas con la mano. Habían dejado sus sacos en el borde. Y cuando un hombre había atrapado una anguila ordenaba a su saco que se abriera: el saco se abría y él arrojaba la anguila. Cuando el saco estaba lleno, su propietario le ordenaba vaciarse: el saco se vaciaba y el hombre lo llenaba de nuevo. Cuando hubieron vaciado dos veces los sacos salieron del agua y el que veía un poco encendió un gran fuego. Comenzaron a asar las anguilas. Cuando estaban en esto, llegó el pájaro Foh-foh. Se divirtió mucho viendo a todos estos ciegos comer anguilas. Descendió, cogió una y la agitó por encima de los hombres que fueron salpicados con gotitas de grasa ardiente. Se molestaron:

—¿Por qué me quemaste?

—Y tú, ¿por qué me quemaste a mí?

Recomenzaron a darse empellones y a pelear. Foh-foh subió a lo alto de su árbol. Quería reírse, pero se contuvo para que no supieran que había sido él.

Se fue volando y encontró el pájaro Iunutah, a quien le contó todo:

—Ahí abajo hay unos hombres. Yo los he quemado y han comenzado a pelearse entre sí. Ha sido de morirse de risa, pero he podido contenerme.

—¡Qué divertido! Yo también voy a ver.

—No, no. No vayas. No hay que reírse y a ti la menor cosa te hace reír.

Pero Iunutah insistió:

—No, no. Yo quiero ir. Si me da mucha risa me marcharé en seguida y me reiré lejos.

Finalmente Foh-foh aceptó y lo condujo al lugar en que se encontraban los guerreros. Allí repitió su ardid, quemó de nuevo a los hombres que recomenzaron a pelear. Iunutah no pudo resistir y se fue lejos para poder reír tranquilamente. Pero los ciegos se dieron cuenta de que alguien estaba a punto de reír: «¿De dónde

viene esa risa?», se preguntaron. Uno de ellos cogió su *itoicha*[6] y la lanzó en la dirección de la que provenía la risa. La hierba de la pradera en la que se encontraba Iunutah se incendió. El se escondió en un agujero, pero no pudo meter las patas que quedaron fuera y se quemaron.

Desde entonces, las patas del pájaro Iunutah son rojas.

Un análisis clásico de este mito conduce a una conclusión directa: es el mito del origen de la particularidad física de un pájaro. Sin embargo, me parece que lo esencial no está ahí y que este mito vale sobre todo por su humor, por su evidente intento de burla. *¿A quién ridiculiza el mito? A los guerreros, grotescos lisiados, más vulnerables y desvalidos que un recién nacido. Es exactamente el retrato inverso del guerrero real, hombre seguro de sí mismo, temerario, poderoso y respetado por la tribu. O sea que el mito invierte la realidad, el pensamiento indígena realiza mitológicamente aquello que nadie soñaría con hacer realmente: burlarse de los guerreros, ridiculizarlos. El humor de este mito burlón expresa, por esto mismo, la distancia que separa a una sociedad guerrera de sus guerreros. Y aquello que cubre la distancia es justamente la risa, esa misma risa que acarrea la desgracia a los guerreros en el mito. Pero la sociedad no se ríe realmente del guerrero (en la realidad lo hace morir), sólo lo hace en el mito: no vaya a ser que la risa real no se vuelva contra ella.*

Otro aspecto del mito es que constituye una especie de aviso discreto contra la desigualdad. *¿Acaso no se dice que en el país de los ciegos el tuerto es rey? De tal manera que su moraleja podría enunciarse así: no hay buena sociedad sino es bajo el signo de la igualdad y la indivisión. ¡Es preciso abrir los ojos! Es una moraleja política. El análisis clásico o estructuralista de los mitos oculta la dimensión política del pensamiento salvaje. Los mitos se piensan entre ellos, sin duda, como escribe Lévi-Strauss, pero ante todo piensan la sociedad: son el discurso de la sociedad primitiva acerca de ella misma.***

6. *Itoicha*: aparato para hacer fuego.

** Este texto y el precedente (*Libre*, 77-1) debían inaugurar un trabajo más amplio que quedará inacabado. Pierre Clastres dejó algunas indicaciones sumarias en sus notas del campo que pensaba explorar. He aquí lo que parecerían ser las otras articulaciones fundamentales de su libro: Naturaleza del poder de los jefes de guerra; La guerra de conquista en las sociedades primitivas como comienzo *posible* de un cambio de la estructura política (el caso de los Tupí); El papel de las mujeres con referencia a la guerra; La guerra «de Estado» (los Incas). (Nota de *Libre*.)

BIBLIOGRAFIA

I. *América del Norte*

Champlain (S), *Les Voyages de Samuel Champlain...*, Paris, PUF, 1951.

Elan Noir, *Mémoires d'un Sioux,* Paris, Stock, 1977.

Gerónimo, *Mémoires de Gerónimo,* Paris, Maspero, 1972.

Grinnell (G.B.), *The Cheyenne Indians,* University of Nebraska Press, 1972.

Lowie (R.H.), *The Crow Indians,* New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966.

Relations des jésuites, Montréal, Editions du Jour, 1972 (t. III, 1642-1646; t. IV, 1647-1655).

II. *América del Sur*

Biocca (E), *Yanoama,* Paris, Plon, 1968 (traducción francesa).

Dobrizhoffer (M), *Historia de los Abipones,* Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste (Argentina), 1967-1970, 3 vol. (traducción castellana del original latino).

Lozano (P), *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba,* Tucumán (Argentina), 1941.

Paucke (F), *Hacia allá y para acá (una estacada entre los indios Mocovíes),* 1749-1767, Tucumán-Buenos Aires, 1942-1944, 4 vol. (traducción castellana).

Sánchez Labrador (J), *El Paraguay católico,* Buenos Aires, 1910, 2 vol.